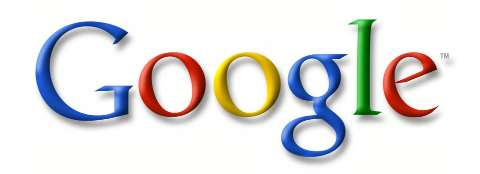
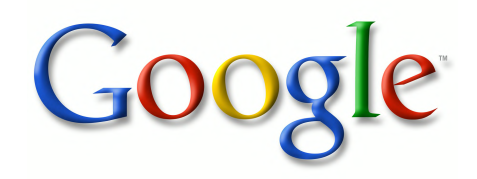
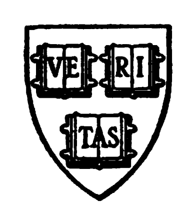



Google


VE RI
TAS

ESSAI

SUR

PARMÉNIDE D'ÉLÉE

Imp. A. Marteville, Rennes.

ESSAI

SUR

PARMÉNIDE D'ÉLÉE

SUIVI DU TEXTE ET DE LA TRADUCTION DES FRAGMENTS

PAR FRANCIS RIAUX

PARIS

LIBRAIRIE DE JOUBERT

RUE DES GRÉS-SORBONNE

M DCC CXL


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

A M. DUBOIS

(DE LA LOIRE-INFÉRIEURE)

TÉMOIGNAGE D'ATTACHEMENT RESPECTUEUX

ΣΩΚΡΑΤΗΣ · Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους οἳ ἓν ἑστὼς λέγουσι τὸ πᾶν αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκώπτωμεν, ἧττον αἰσχύνομαι ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τέ μοι ἅμα δεινός τε. ξυμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνίωμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα......

Théétète, p. 184, a, éd. H. Estienne.

SOCRATE : Je crains que nous n'ayons assez mauvaise grâce à critiquer Mélisse et ceux qui soutiennent que tout est un et immobile ; mais je l'appréhende moins pour eux tous ensemble que pour le seul Parménide. Parménide me paraît tout à la fois *respectable et redoutable*, pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté, moi fort jeune, lui étant fort vieux ; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout-à-fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles, et moins encore sa pensée.....

Ibid., trad. de M. Cousin, II, p. 154.

PARMÉNIDE D'ÉLÉE.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION ET BIOGRAPHIE.

I. BIBLIOGRAPHIE. — TRAVAUX D'HENRI ESTIENNE, SCALIGER, FULLEBORN, ET DE MM. BRANDIS, COUSIN, ET KARSTEN.

Le nom de Parménide est assurément un des noms les plus célèbres dans l'histoire de la philosophie ancienne; et il est en même temps bien peu de philosophes dont la doctrine soit moins connue. Soit par hasard, soit à cause de l'obscurité qui enveloppa de bonne heure les anciens systèmes, et en particulier celui de Parménide, nous ne voyons pas que la critique moderne ait montré beaucoup d'empressement à diriger sur cette doctrine et ses recherches et l'érudition dont elle dispose.

C'est au seizième siècle que les Fragments de Parménide virent le jour pour la première fois. Henri Estienne en publia[1] une partie dans sa *Poesis philosophica*. Scaliger, quelque temps auparavant, avait recueilli avec soin des vers de Parménide et d'Empédocle; mais cette collection, qui aurait sans doute peu laissé à faire aux éditeurs modernes, n'a jamais été publiée; elle est restée enfouie dans la bibliothèque de Leyde parmi d'autres manuscrits de Scaliger. Près de deux siècles se passèrent ensuite avant que Fülleborn, qui avait mis au service de l'histoire de la philosophie ancienne une rare activité d'esprit que la mort devait si vîte éteindre, donnât le premier une édition à peu près complète des Fragments de Parménide, sous ce titre : *Fragmente des Parmenides, gesammelt, übersetzt und erlaütert*[2], travail qu'il reproduisit dans ses *Beytrage zur Gesch. der Philos.*

Une autre édition des Fragments de Parménide fut publiée sous ce titre : *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecæ, restituta et illustrata ab Amadeo Peyron. Simul agitur de genuino græco textu commentarii simplicii in Aristotelem de cælo et mundo.* Lipsiæ, 1810, in-8°.

---

[1] En 1573.

[2] Züllichau, 1795, in-8°.

Dans ce mémoire, Peyron annonce qu'il a découvert à la bibliothèque de Turin un manuscrit du commentaire de Simplicius sur le *de Cælo*, tellement supérieur aux autres, que cet ouvrage, d'inutile qu'il était, devient une source précieuse. Fülleborn s'était servi presque exclusivement du commentaire sur la *Physique*. Peyron, à l'aide du manuscrit de Turin, donna les corrections de vingt-et-un vers de Parménide qui étaient cités dans le commentaire sur le *de Cælo*.

Mais ce n'étaient là que les Fragments, et non la restitution du système de Parménide. Cette restitution fut tentée pour la première fois par M. Brandis, dans son mémoire intitulé : *Commentationum Eleaticarum, pars prima*[1]. Dans cet ouvrage, l'illustre académicien de Berlin a réuni les textes qui nous restent de Xénophane, de Parménide et de Mélissus; il y a ajouté des notes perpétuelles où se retrouvent l'érudition abondante et l'exactitude philologique de l'éditeur de la *Métaphysique* d'Aristote, et il a couronné ce travail par une esquisse rapide de la doctrine de chacun de ces philosophes, qui composent avec Zénon toute l'école d'Élée. M. Brandis devait continuer cette première publication, et avait annoncé un second mémoire sur le même sujet, qui

---

[1] Altonæ, 1813, in-12.

n'a point encore paru, et dans lequel sans doute il aurait donné les développements qui manquent au premier.

Après M. Brandis, M. Simon Karsten a publié[1] une édition aussi complète que possible des Fragments de Parménide. Sous le rapport philologique, M. Brandis avait peu laissé à glaner à son successeur; et ce qu'il était possible de faire celui-ci l'a fait, en épurant d'une manière qui semble devoir rester définitive le texte des Fragments. A ce texte il a ajouté un commentaire très-considérable, où le sens de chaque mot est examiné et éclairci à l'aide de citations extrêmement nombreuses. Enfin, M. Karsten a voulu faire de ces Fragments autre chose qu'une lettre morte, en essayant une restitution de la doctrine philosophique, dont ils ne sont que les restes mutilés et comme la poussière. Mais dans cette dernière partie de son travail, le nouvel éditeur n'a pas été, à notre sens, aussi heureux que dans la première. Son interprétation de la pensée de Parménide semble souvent indécise, et après avoir commenté, presque toujours sans les éclaircir avec netteté, les points de la doctrine qu'il expose, il laisse son explication

---

1 *Philosophorum græcorum veterum præsertim qui ante Platonem floruerunt Operum reliquiæ. I. Pars altera, Parmenides.* Amstelodami, 1835, in-8°.

s'embarrasser dans les détails, et ne cherche guère le fil conducteur qui pourrait rattacher les idées de Parménide les unes aux autres, et en montrer l'enchaînement. On dirait que M. Karsten redoute de mettre tout-à-fait en lumière le vrai caractère de l'Éléatisme, dont la vigoureuse hardiesse l'étonne et l'effraie. En second lieu, dans les citations sur lesquelles il s'appuie, il semble placer sur la même ligne les auteurs de toutes les époques, et accorder la même confiance aux témoignages de ceux qui sont le moins connus, qu'aux assertions d'Aristote et de Platon. Enfin, si M. Karsten est le premier qui ait cherché ce que devint l'Éléatisme après Parménide, et quelles critiques en firent les philosophes postérieurs à Socrate, on regrette qu'il ait été sur ce point peu complet et peu satisfaisant. Il faut toutefois rendre justice à la partie cosmologique que M. Karsten a élucidée avec beaucoup de soin et de succès. Ce travail, quel que soit d'ailleurs son incontestable mérite, ne paraît donc pas suffire pour faire complètement connaître la valeur et l'importance du système de Parménide.

Ce sont là les seules recherches spéciales dont Parménide ait été l'objet. Brucker[1] ne voit guère dans son système qu'une ébauche du Spinosisme.

---

[1] *Hist. crit. philos.*, tom. I, p. 1160. Lips. 1742. In-4°.

Tennemann et Ritter ne s'en sont occupés que dans la proportion qui était permise aux auteurs d'une histoire générale de la philosophie. Or, pendant que les publications de MM. Brandis et Karsten, sur l'école d'Elée, épuisaient le côté philologique de ces recherches, les travaux de M. Cousin, sur Xénophane et Zénon [1], avaient marqué le vrai caractère et révélé toute la portée de l'Éléatisme. J'ai donc cru qu'un essai de reconstruction de la doctrine de Parménide, en devenant plus facile, pouvait offrir encore quelque intérêt, et qu'il paraîtrait peut-être utile d'exposer et d'apprécier un système qui, au moment où le génie des arts et des conquêtes répandait ses splendeurs sur Athènes, attaqua en face la vieille école Ionienne, étonna le vulgaire comme une audacieuse énigme jetée en défi aux croyances du sens commun, et dont les éléments, bientôt dispersés dans le choc des discussions, allèrent les uns se dissoudre et mourir dans les subtilités de la sophistique, les autres se transformer et se vivifier dans la dialectique platonicienne.

---

[1] Voy. les *Fragm. de Philos. ancienne*, 2e édit. in-8°, 1840, p. 1 et suiv.

II. BIOGRAPHIE. — DISCUSSION CHRONOLOGIQUE SUR LA NAISSANCE DE PARMÉNIDE; SON VOYAGE A ATHÈNES; SES DISCIPLES.

Tous ceux qui ont parlé de Parménide s'accordent à dire qu'il naquit à Élée, dans la Grande-Grèce, d'une famille riche et honorée. Son père se nommait Pyrète[1].

Mais la date de sa naissance a été souvent controversée. Les deux principales autorités sur lesquelles elle repose semblent se contredire; et les chronologistes ont cru devoir renverser, les uns le témoignage de Diogène par celui de Platon, les autres l'affirmation de Platon par celle de Diogène.

Au rapport de Diogène[2], Parménide *florissait* vers la 69e olympiade, c'est-à-dire de 504 à 500 av. J.-C.; et Diogène, historien médiocre des doctrines et des systèmes, est, en chronologie, une autorité véritable. Mais Diogène ne parle que du moment où Parménide commença d'acquérir une certaine renommée; son témoignage, quant à la naissance même de ce philosophe, laisse donc une certaine place aux conjectures.

De son côté, Platon parle jusqu'à trois fois, dans

---

1 Diog. Laër., IX, 21.

2 IX, 23, Ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἑξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.

ses dialogues, de l'époque de Parménide. Le passage le plus considérable et le plus significatif se trouve au début du *Parménide*[1]. « Un jour, dit-il, » Zénon et Parménide arrivèrent à Athènes pour » les grandes Panathénées. Parménide, déjà vieux » et blanchi par les ans (il avait près de soixante- » cinq ans), était beau encore et de l'aspect le plus » noble. Zénon approchait de la quarantaine : c'é- » tait un homme bien fait et d'une figure agréable. » Ils demeurèrent ensemble chez Pythodore, en » dehors des murs, dans le Céramique; et c'est là » que Socrate vint, suivi de beaucoup d'autres per- » sonnes, entendre lire les écrits de Zénon; car » c'était la première fois que celui-ci et Parménide » les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate » était alors fort jeune. »

Les autres passages viennent fortifier celui-là. Dans le *Théétète*[2], Platon fait dire à Socrate : « Parménide me paraît tout à la fois respectable et » redoutable; je l'ai fréquenté, moi fort jeune, lui » étant fort vieux. » Enfin, dans *le Sophiste*[3], So-

---

[1] Trad. de M. Cousin, XII, 5. — H. E. p. 127, a, b. Les pages de l'édition de Henri Estienne (Paris, 1578) que je cite, sont indiquées en marge dans presque toutes les éditions postérieures, et notamment dans celle de M. Bekker.

[2] *Ibid.*, II, 154. — H. E., p. 183, e.

[3] *Ibid.*, XI, 164. — H. E., p. 217, c.

crate demande à l'étranger d'Élée s'il a coutume de présenter et de développer lui-même ses arguments, ou bien s'il préfère la méthode des interrogations, « méthode, dit Socrate, dont j'ai vu » Parménide tirer les plus beaux discours du monde, » à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui » très-avancé en âge. » Quelques pages plus loin[1], il ajoute : « Or, voici, mon cher enfant, ce que le » grand Parménide nous enseignait jadis, quand » nous étions à ton âge, et au commencement et à » la fin de ses leçons en prose et en vers. »

L'insistance que met Platon à revenir dans ces trois passages, sur les relations qui avaient existé entre son maître et Parménide, et surtout la précision avec laquelle il détermine l'âge de Parménide et l'âge de Zénon, lorsqu'ils rencontrèrent pour la première fois le jeune Socrate, tout prouve que ses assertions sont conformes à la vérité historique et ne sont pas de simples jeux d'imagination. Sans doute le grand artiste sacrifie souvent à ses données dramatiques les faits de la chronologie et de l'histoire. Mais il est impossible de lui supposer ici la même fantaisie, à moins d'admettre d'une manière absolue que, dans tous les écrits de Platon, il n'y a pas un seul renseignement auquel on puisse avoir confiance.

---

[1] *Ibid.*, p. 222. — H. E., p. 237, a.

Or, si l'on compare le témoignage de Diogène et celui de Platon, il paraît difficile de les admettre tous les deux en même temps; car les paroles de Diogène, en faisant remonter très-loin la naissance de Parménide, impliqueraient pour ce philosophe une rare longévité; puisque, suivant le récit de Platon, Parménide aurait vécu assez pour avoir pu discuter avec Socrate. En effet, Socrate naquit la quatrième année de la 77e olympiade, l'an 469 ou 470 av. J.-C.; si donc on suppose Socrate âgé seulement de seize ans, lorsqu'il discutait avec Parménide âgé de soixante-cinq, la rencontre de ces deux philosophes se trouvera placée en 454, et la naissance de Parménide soixante-cinq ans auparavant, c'est-à-dire en 519 av. J.-C.

Mais Diogène déclare que Parménide *florissait* dans la 69e olympiade, de 504 à 500 av. J.-C.; et à cette époque, il n'aurait eu que seize ou dix-neuf ans : comment donc admettre une célébrité si précoce? Et si l'on suppose que dans la 69e olympiade Parménide ait eu quarante ans (c'est l'âge où, d'ordinaire, la réputation acquiert sa plénitude), on arrive à lui donner cent cinq ans lorsqu'il rencontra Socrate, c'est-à-dire à le faire tellement vieux, que le récit de cette conversation philosophique n'est plus admissible.

Ajoutons enfin que la ville d'Élée ne fut fondée par une colonie de Phocéens que dans la 61e olympiade, tandis que Diogène affirme que Par-

ménide *florissait* dès la 69[e] ; et que si on fait naître Parménide trop tard, en supprimant le témoignage de Diogène, on rend impossible toute espèce de relations personnelles entre lui et Xénophane, dont il est regardé généralement comme le disciple.

Comment donc concilier les deux témoignages de Platon et de Diogène qui semblent ici se contredire; ou bien faut-il rejeter l'un en faveur de l'autre?

Athénée[1] et Macrobe[2] prennent parti pour Diogène contre Platon. Mais l'un et l'autre se bornent à faire remarquer que Parménide était tellement antérieur à Socrate, que l'enfance de Socrate a pu se rencontrer à peine avec l'extrême vieillesse de Parménide, et qu'il est peu probable qu'ils aient disputé entre eux sur des questions très-délicates et très-subtiles de métaphysique. Or, cette observation d'Athénée et de Macrobe prouve seulement que tous les deux entendaient la phrase de Diogène dans le sens qui fait remonter la naissance de Parménide le plus loin possible, et qu'ainsi la difficulté qui nous arrête a été aperçue il y a longtemps. Mais comme ils n'énoncent ni l'un, ni l'autre, aucune autorité contraire, leur remarque

1 XI, 113, éd. Schweig.
2 *Saturn.*, I, 1.

Or, si l'on compare le témoignage de Diogène et celui de Platon, il paraît difficile de les admettre tous les deux en même temps; car les paroles de Diogène, en faisant remonter très-loin la naissance de Parménide, impliqueraient pour ce philosophe une rare longévité; puisque, suivant le récit de Platon, Parménide aurait vécu assez pour avoir pu discuter avec Socrate. En effet, Socrate naquit la quatrième année de la 77e olympiade, l'an 469 ou 470 av. J.-C.; si donc on suppose Socrate âgé seulement de seize ans, lorsqu'il discutait avec Parménide âgé de soixante-cinq, la rencontre de ces deux philosophes se trouvera placée en 454, et la naissance de Parménide soixante-cinq ans auparavant, c'est-à-dire en 519 av. J.-C.

Mais Diogène déclare que Parménide *florissait* dans la 69e olympiade, de 504 à 500 av. J.-C.; et à cette époque, il n'aurait eu que seize ou dix-neuf ans : comment donc admettre une célébrité si précoce? Et si l'on suppose que dans la 69e olympiade Parménide ait eu quarante ans (c'est l'âge où, d'ordinaire, la réputation acquiert sa plénitude), on arrive à lui donner cent cinq ans lorsqu'il rencontra Socrate, c'est-à-dire à le faire tellement vieux, que le récit de cette conversation philosophique n'est plus admissible.

Ajoutons enfin que la ville d'Élée ne fut fondée par une colonie de Phocéens que dans la 61e olympiade, tandis que Diogène affirme que Par-

A son tour, le dernier éditeur des Fragments de Parménide, M. Karsten, présente[1] une solution qui ne détruit ni le témoignage de Diogène, ni celui de Platon. Il remarque que Diogène ne parle pas de la *naissance* de Parménide, mais seulement de l'époque où il *florissait*; et que le mot ἤκμαζε, qui est dans Diogène, signifie la fleur de l'âge, la jeunesse, tout aussi bien que le moment de la célébrité. La phrase de Diogène, ainsi interprétée, nous apprendrait que Parménide était un adolescent dans la 69e olympiade, ce qui permettrait au maître de Zénon d'avoir pu, dans sa vieillesse, rencontrer Socrate *tout jeune homme*. Karsten en infère que Parménide fut connu de la 69e à la 80e olympiade, de 504 à 460 av. J.-C.; de manière qu'il a pu vivre tout à la fois avec Xénophane, qui est de la 62e olympiade (540), et avec Zénon, son disciple, que Diogène rapporte à la 79e (464).

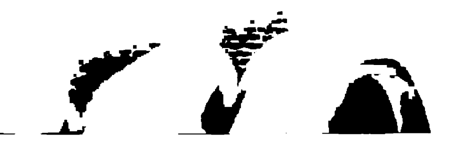
Mais il faut avouer que si la conclusion de Karsten ne détruit rien et concilie tout, en revanche elle ne précise nullement la date de la naissance de Parménide. Or, il nous semble que l'interprétation donnée par Karsten au mot ἤκμαζε de la phrase de Diogène, fournit les moyens de lever l'opposition apparente qui existe entre le texte de Diogène et celui de Platon. En effet, si une conversation a

---

[1] P. 7.

eu lieu entre Socrate et Parménide, comme l'affirme le récit de Platon, Parménide a dû être fort jeune dans la 69e olympiade; car on ne peut guère supposer vraisemblablement moins de seize ans à Socrate, lorsqu'il discutait avec Parménide. Ainsi, cette discussion aurait eu lieu, d'après notre hypothèse, en 454 av. J.-C.; la naissance de Parménide remonterait à l'an 519[1]; et il aurait eu seize ou dix-neuf ans dans la 69e olympiade, époque où il *florissait* suivant Diogène. Mais pourquoi le mot ἤκμαζε ne s'appliquerait-il pas à cet âge; et pourquoi en restreindre la signification? Pourquoi n'admettrait-on même pas que Parménide aurait eu déjà une certaine célébrité à l'âge de dix-neuf à vingt ans? Né d'une famille riche et puissante, dans une ville nouvellement fondée, et par conséquent peu considérable, serait-il impossible ou invraisemblable que ses facultés brillantes eussent été mises de bonne heure en relief, et qu'on eût parlé de lui, au moins parmi ses concitoyens, à un âge où les autres hommes sont encore dans l'obscurité? Quant à ses relations avec Socrate, pourquoi celui-ci, qui dès son plus jeune âge était avide de s'instruire, n'aurait-il pu, rencontrant Parménide chargé de gloire et d'années, l'interroger sur son système? Sans doute, Platon, dans le *Parménide*, comme dans

[1] Clinton, *Fastes hellén.*, adopte aussi cette date.



tous ses dialogues, va singulièrement au delà des discours qu'avait pu tenir le jeune Socrate. Mais dans ce que nous venons de supposer, il n'y a rien d'invraisemblable ni de contradictoire; et nous concilions de la sorte les deux seuls témoignages certains que nous ayons, pour établir la date de la naissance de Parménide. Enfin, et il importe de le noter, la chronologie de Parménide, telle que nous la présentons, s'accorde avec celle de Zénon, telle qu'elle résulte des témoignages de Platon et de Diogène. Car, d'après notre calcul, Zénon, auquel Platon donne vingt-cinq ans de moins qu'à Parménide, serait né six olympiades plus tard que lui, c'est-à-dire dans la 71e (495); et Diogène de Laërce[1] dit que Zénon fleurit dans la 79e, c'est-à-dire trente-deux ans plus tard, en 463. On voit donc qu'il n'est nullement nécessaire de supprimer ou de violenter les textes de Platon et de Diogène pour les concilier, et que la difficulté chronologique dont la naissance de Parménide a été l'objet, disparaît à la condition de rendre au texte de Diogène toute l'étendue de sa signification.

Les détails de la vie de Parménide nous sont à peu près inconnus, comme il en est arrivé pour la plupart des philosophes grecs antérieurs à Socrate. Cependant quelques faits importants sont

---

[1] IX, 29.

parvenus jusqu'à nous. D'abord tous les écrivains déclarent[1] qu'il fût disciple de Xénophane. Le seul Théophraste, dans son abrégé cité par Diogène[2], le fait disciple d'Anaximandre : ce qui est impossible, attendu qu'Anaximandre mourut dans la 58e olympiade, bien avant la naissance de Parménide. D'un autre côté, s'il faut en croire Diogène[3], Parménide, quoique disciple de Xénophane, ne se serait pas lié avec lui, mais aurait donné sa confiance et son amitié à deux Pythagoriciens, Aminias et Diochetès. Sotion, cité aussi par Diogène, dit que Parménide vécut avec Aminias, et qu'après la mort de Diochetès, il lui érigea un monument. Cette liaison de Parménide avec deux Pythagoriciens est importante à constater, surtout si on la rapproche des expressions de quelques écrivains très-postérieurs il est vrai, tels que Strabon[4], qui vont jusqu'à donner le titre de Pythagoriciens à Parménide et à Zénon. L'influence des Pythagoriciens semble même avoir été assez puissante sur Parménide; car la richesse et l'illustration de sa famille lui auraient permis de

---

1 Diog. Laërt., IX, 21; Arist., *Mét.*, I, 5;-cf. Eusèbe, *Præp. ev.* I. p. 23 c; Simplicius, *in Phys.* I, 2.

2 *Loc. cit.*

3 *Ibid.*

4 VI, 1.

jouer dans sa patrie un rôle politique considérable; et il aima mieux se retirer dans la solitude, comme l'atteste Diogène, qui ajoute expressément que ce fut par les conseils d'Aminias et non par ceux de Xénophane. Or, ce n'est pas seulement Diogène qui insinue de la sorte qu'il y aurait eu peu de relations entre Parménide et Xénophane. Plutarque[1] parle aussi, quoique vaguement, de la différence de leurs opinions. Faudrait-il croire qu'il y ait eu entre eux quelque mésintelligence? Il est plus probable que Diogène, en constatant le peu de rapports qu'ont eus l'un avec l'autre ces deux philosophes, ne songeait à rien de semblable; mais que Xénophane était trop avancé en âge, lorsque Parménide naquit, pour que son influence ait eu sur son jeune disciple un empire un peu prolongé. Les deux fondateurs de l'Éléatisme ayant habité la même ville, l'un sur la fin, l'autre au début de sa carrière, et leurs doctrines procédant l'une de l'autre, les écrivains postérieurs ont dû inévitablement faire du plus jeune le disciple du plus vieux; et les remarques de Diogène nous prouvent suffisamment qu'il ne faudrait pas ici donner à ce mot de *disciple* une signification trop précise.

A côté du témoignage de Diogène, qui fait vivre

---

[1] Ap. Euseb., *Præp. ev.* I, 8.

Parménide dans la solitude, on trouve une tradition suivant laquelle il aurait été le législateur de sa patrie. Cette tradition, qui a le défaut d'être commune à presque tous les anciens philosophes, est cependant appuyée sur les témoignages de Speusippe[1], sur celui de Plutarque[2], qui dit que tous les ans le magistrat forçait les habitants d'Élée à jurer l'observation des lois de Parménide, et sur celui de Strabon[3]. Mais il faut remarquer que Speusippe ne parlait de ce fait que comme d'un bruit qui courait de son temps, environ soixante ans après Parménide : Λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων. Strabon est encore moins précis, et son récit contient une conjecture et non une affirmation positive : « Élée, » dit-il, a été la patrie des deux pythagoriciens » Parménide et Zénon; et *sans doute*, *soit par le* » *conseil de ces philosophes*, *soit même antérieure*» *ment à eux*, les Éléates surent se donner une ex» cellente législation, car on les vit résister à leurs » ennemis, etc. » Or, Diogène qui cite Speusippe,

---

1 Ap. Diog. L., IX, 23.

2 *Adv. Colot.*, c. 32, X, p. 628, Reisk.

3 VI, 1, p. 2, éd. Tauchnitz, 1829 : ..... πόλις· ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἔλλην ἀπὸ κρήνης τινός, οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι. Δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι· διὸ καὶ πρὸς Λευκανοὺς ἀντέσχον, καὶ πρὸς Ποσειδωνιάτας, καὶ κρείττους ἀπῆεσαν, καίπερ ἐνδεέστεροι καὶ χώρᾳ καὶ πλήθει σωμάτων ὄντες.

n'ajoute aucuns détails ; et Plutarque, postérieur à Speusippe et même à Strabon, ne rapporte cette tradition que dans le but de repousser les accusations de Colotès contre les philosophes. Serait-il impossible que ce fût l'écrivain le plus récent qui eût ajouté quelque chose de plus précis au vague de la tradition primitive ? Nous croyons qu'on doit en général se défier du goût qu'ont les historiens à relever l'importance des personnages qui appartiennent à la haute antiquité ; et que des trois auteurs sur la foi desquels repose la tradition qui fait de Parménide le législateur de sa patrie, ceux dont l'autorité serait la plus décisive ne s'exprimant à ce sujet qu'avec réserve, il faut opposer leur témoignage à celui de Plutarque, plutôt que de les regarder comme ses auxiliaires, et tenir cette tradition pour suspecte.

L'événement le plus considérable de la vie de Parménide est en même temps celui qui nous est parvenu de la manière la plus authentique ; c'est le voyage qu'il fit à Athènes avec son disciple Zénon, et que rapporte Platon dans le *Parménide* et dans *le Sophiste*. Ce voyage, si important à remarquer pour l'histoire des idées philosophiques, aurait eu lieu, suivant la chronologie que nous avons essayé d'établir, vers l'an 454 avant Jésus-Christ. Le but avoué de Parménide et de Zénon était de se mettre en rapport avec les Ioniens dont les doctrines remplissaient tout l'orient de la

Grèce, et de combattre leur système : l'histoire de cette lutte est l'histoire même de Zénon.

Ainsi ce fut à dater de cette époque que la doctrine des Eléates commença de se produire et de se répandre dans le public, soit par les disputes, soit par les écrits qu'elle suscita, et que leur dialectique hardie et subtile ébranla les doctrines opposées, en même temps qu'elle attirait sur eux quelques rayons de cette gloire qui déjà faisait d'Athènes la première des cités de la Grèce.

Combien il est à regretter que nous n'ayons pas de détails sur les particularités de ce voyage du fondateur de l'Eléatisme, de l'ami des Pythagoriciens, dans la ville qui était devenue comme le rendez-vous de tous les esprits d'élite, et cela à une époque où vivaient Héraclite et Anaxagore, Leucippe et Empédocle ! Quelles relations Parménide et son disciple ont-ils eues avec chacun de ces philosophes ? Comment et dans quelles limites les principes de l'Eléatisme ont-ils réagi sur ces grands représentants de l'empirisme ionien, dans les principales transformations qu'il subit alors ? Questions obscures, que la critique historique n'a guère d'éléments pour résoudre. Mais il est certain que le voyage de Parménide ne fut pas stérile ; car s'il ne faut pas prendre au pied de la lettre les assertions de Diogène de Laërte[1] et de

[1] VIII, 55, 56.

Simplicius[1], qui disent, sans tenir compte de la prodigieuse différence des doctrines, que Leucippe et Empédocle furent les disciples de Parménide; on peut du moins en inférer que ces philosophes furent plus que contemporains, et que les écrits, et sans doute aussi les entretiens de Parménide contribuèrent en quelque chose aux modifications qu'ils apportèrent l'un à l'Ionisme, l'autre au Pythagorisme. J'ajouterai qu'en réservant le titre de disciples pour les hommes qui se sont faits, par voie de transmission orale, les héritiers directs et les continuateurs de sa doctrine, les vrais et les seuls disciples de Parménide furent[2] Zénon d'Élée, et Mélissus de Samos.

Voilà tout ce que l'antiquité nous a transmis sur la vie d'un homme dont le nom et la doctrine jetèrent un si grand éclat en Grèce, vers le milieu du Ve siècle av. J.-C. Mais ces renseignements, s'ils sont peu nombreux, nous permettent du moins d'établir avec certitude ce qu'il nous importait le plus de savoir et ce qui est essentiel : 1° le lieu et l'époque de la naissance de Parménide; 2° les influences principales auxquelles il fut soumis, et en quelque sorte le milieu philosophique où il vécut; 3° l'époque où les doctrines

---

[1] *In Arist. Phys.*, Venetiis, in-f°, Aldus, 1526, fol. 7, A.
[2] Diog. Laër., IX, 24.



italiques se rencontrèrent avec les doctrines ioniennes, et où s'établit à Athènes, comme sur l'Agora, et en présence du bon sens de Socrate, la lutte, qui devait être si féconde, de l'esprit dorien et de l'esprit ionien; 4° enfin, l'ordre de filiation des doctrines éléatiques et la succession des différentes phases de ce système, de Xénophane à Parménide, et de Parménide à Zénon et à Mélissus. Selon toute apparence, la vie de Parménide fut exclusivement consacrée à la philosophie et au culte de la pensée; aucun fait, aucune anecdote, même suspecte, ne viennent démentir ce que Diogène nous apprend à ce sujet. Tous les écrivains, au contraire, qui ont eu occasion de prononcer le nom de Parménide, l'ont toujours fait en termes pleins de respect et d'admiration. Platon [1] l'appelle « le respectable, le redoutable, le profond Parménide »; et Timon de Phlionte [2], en disant que ce fut un esprit *éminent*, ajoute que sa carrière fut *très-honorée*.

Parménide propagea sa doctrine par ses discussions et par ses écrits. Sextus Empiricus [3] dit formellement qu'il s'occupa de dialectique; Diogène

[1] *Théétète*, trad. de M. Cousin, II, 154; H. E. p. 183, e — 184, a.

[2] Ap. Diog. Laër., IX, 23 : Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονα καὶ πολύδοξον.

[3] *Adv. Math.*, VII, 5.

de Laërte[1] lui attribue la découverte de l'argument appelé l'*Achille*; et Platon, dans *le Sophiste*, fait mention de ce qu'il appelle *la méthode interrogative* de Parménide. Or, il est évident ici que l'expression de Platon ne désigne nullement une méthode semblable à la μαιευτική de Socrate; mais bien plutôt cette méthode qui consiste à envisager la même idée sous les points de vue les plus opposés, à la placer dans les hypothèses les plus contraires, afin d'en tirer, par le raisonnement, toutes les conséquences qu'elle renferme; méthode que Zénon sut employer et perfectionner avec tant d'habileté qu'il a passé pour en être l'inventeur, et dont nous trouvons un exemple dans tout le *Parménide*.

III. VALEUR LITTÉRAIRE DU POÈME περὶ φύσεως. — AUTHENTICITÉ DES FRAGMENTS QUI EN SUBSISTENT.

Le seul écrit de Parménide dont l'antiquité nous ait conservé des fragments, et le seul auss dont elle fasse mention, est un poëme qui avait pour titre περὶ φύσεως, comme presque tous les ouvrages des anciens philosophes. Ce poëme était divisé en deux parties, dont les titres séparés, τὰ πρὸς ἀλήθειαν, et τὰ πρὸς δόξαν, nous sont parvenus avec

[1] IX, 23.

les fragments qui s'y rattachent. Dans la première partie, Parménide traitait de l'être en soi et de la vérité absolue; et, dans la seconde, il s'occupait des choses sensibles et variables, des principes naturels, ce qui fait que Plutarque[1] appelait cette partie du poème une cosmogonie. Les anciens ont en général jugé avec sévérité le style de ce poème. « Parménide, dans sa poésie, dit Proclus[2], obligé » sans doute, à cause de la forme poétique, d'em- » ployer des expressions métaphoriques et des al- » légories, recherche néanmoins, pour dévelop- » per sa pensée, les tours les plus simples, les plus » dénués d'ornement..... De sorte que c'est plutôt » de la prose que de la poésie. » Cicéron[3] et Plutarque[4] trouvent également les vers de Parménide médiocres : et ce jugement est assez juste. Je voudrais cependant que l'on fît exception pour le prologue que nous a conservé Sextus Empiricus, et dont le tour semble parfois dérobé à Homère. Il y a d'ailleurs, dans ce début, quelque chose de sombre et de solennel, où respire le génie austère de la race dorienne, et qui n'est pas sans charme. Il est vrai que le style du reste des

1 Amator. IX, 32, Reisk.

2 *In Parm.*, IV, 62, éd. Cous.

3 *Acad.*, I, L. II, 23 : *Minus bonis.... versibus.*

4 *De audit.*, c. 13, VI, 163, Reisk.

Fragments est simple et dépourvu de tout ornement poétique; c'est à peine s'il s'y trouve quelques métaphores. Mais il ne faut pas oublier que le but de Parménide était d'enseigner une doctrine éminemment abstraite, et que s'il écrivit en vers, ce fut sans doute parce que la forme poétique rendait ses idées plus faciles à retenir, et parce que l'usage d'écrire en prose n'était pas encore habituel.

On ne connaît de Parménide aucun autre ouvrage que le poème dont nous possédons les fragments. Diogène qui dit[1] que Parménide écrivit en vers, ne parle nullement d'écrits en prose. Suidas[2] dit bien : ἔγραψε δὲ..... καὶ ἄλλά τινα καταλογάδην, ὧν μέμνηται Πλάτων. Mais dans ce passage Suidas fait allusion évidemment à ce mot de Platon dans *le Sophiste*[3] : τοῦτο ἀπεμαρτύρατο πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων. Mais pourquoi le mot πεζῇ ne signifierait-il pas les discussions *orales* de Parménide, celles où brillait sa dialectique, et qui seraient ainsi opposées à ses *écrits*?

Ménandre le rhéteur, cité par Karsten[4], dit que Parménide composa des hymnes sur la nature,

---

1 IX, 22.
2 Au mot Παρμεν.
3 P. 237, a. H. E.
4 P. 21.

ὕμνους φυσιολογικούς. Faudrait-il entendre par ces mots des espèces de récits où il décrivait, en les personnifiant sous les noms des dieux et des déesses, l'action des principes de la nature, comme c'était assez l'usage à l'époque d'Empédocle? Rien ne l'indique : et il est bien plus simple de supposer que les expressions de Ménandre s'appliquent à la seconde partie du poème de Parménide.

Enfin, s'il faut en croire Platon et Macrobe, Parménide aurait aussi parlé des dieux. On lit dans *le Banquet*[1] : τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν. De son côté, Macrobe dit : *Pythagoras ipse atque Empedoclès, Parmenides quoque et Heraclitus de diis fabulati sunt*[2]. Ces deux passages sont formels : Parménide a écrit ou parlé sur la divinité. Mais qu'il ait fait un ouvrage, distinct de son grand poème, pour parler des dieux, c'est ce qui ne résulte pas aussi clairement des passages que nous venons de citer; il vaut mieux en conclure ou que Parménide dans le cours de son poème parlait en effet des dieux comme en a parlé Hésiode; ou bien que Platon et Macrobe faisaient allusion à la partie du poème de Parménide intitulée Τὰ πρὸς δόξαν, dans laquelle il avait sans doute reproduit les croyances

---

1 H. E. 195, c.
2 *Somn. Scip.*, I, c. 2.

religieuses telles que la mythologie des poètes les répandait parmi le peuple.

Les fragments du poème de Parménide qui ont échappé aux ravages du temps sont encore assez considérables, puisque le tout forme un ensemble de cent cinquante vers. Il serait impossible, à l'aide de ces seuls débris, de reconstruire l'œuvre en entier, et il est même fort difficile d'en tirer des inductions certaines sur l'étendue qu'elle devait avoir; mais ils suffisent amplement, avec les témoignages des anciens, à constater leur propre authenticité. Un seul auteur, Callimaque, cité par Diogène[1], a prétendu que le poème attribué à Parménide n'est pas réellement l'ouvrage de ce philosophe. Mais outre que Diogène, qui rapporte cette assertion, ne nous fait connaître aucune des raisons sur lesquelles Callimaque s'appuyait, que peut valoir cette opinion isolée, dénuée de preuves et de développements, contre une foule de témoignages opposés ? Platon, au temps duquel le poème de Parménide devait être fort connu, en cite souvent des vers sans que l'authenticité lui en paraisse jamais suspecte. Aristote en fait autant. Galien, Clément d'Alexandrie, Cœlius Aurélianus, Plotin, Proclus, Stobée et Philoponus fournissent des extraits de ce poème; Sextus Em-

[1] IX, 23.

piricus en donne tout le prologue, et Simplicius nous en a transmis les morceaux les plus importants et les plus considérables.

Aucun de ces écrivains ne balance à les attribuer à Parménide; et, chose remarquable, tous les fragments que nous possédons s'accordent parfaitement les uns avec les autres. Plutarque [1] parle du poème de Parménide en termes qui font croire qu'il l'avait entre les mains, et Plutarque ne le soupçonne nullement d'être apocryphe. Il est vrai que peu à peu ce poème devint rare. Cependant Proclus, dans le Ve siècle, paraît encore l'avoir eu en sa possession. Simplicius dit [2] que s'il s'étend aussi longuement qu'il le fait sur les opinions de Parménide, c'est à cause de l'ignorance de ses contemporains sur tout ce qui a rapport à la haute antiquité, et sur le poème de Parménide en particulier. Ce passage du commentateur alexandrin atteste la rareté des exemplaires du περί φύσεως à cette époque; et les citations importantes et nombreuses qu'il en fait témoignent en même temps que ce poème existait encore, au moins en partie. La simplicité même du style et du rhythme, qui d'ailleurs convenait si bien à un ouvrage du genre didactique, est une autre preuve de l'ancienneté

1 *Adv. Colot.*, *passim. et implic.*
2 *In Phys.*, I, 9, A, et 31, A.

de ces Fragments. Nous devons donc rejeter entièrement l'assertion de Callimaque.

Ce n'est pas sans motif que nous insistons pour dégager ce poème de tous les doutes et pour en maintenir l'authenticité ; car les Fragments, qui ont survécu à l'oubli des siècles, sont la source la plus certaine, la plus positive et la plus abondante où l'on doive puiser pour retrouver le système de Parménide. L'antiquité, qui s'est montrée si avare de détails biographiques sur le philosophe, ne nous a guère laissé de développements sur une doctrine qui, par son opposition audacieuse et complète au sens commun, aurait cependant mérité d'être connue dans tous les détails de son organisation pour être appréciée avec justice. Philoponus croit [1] qu'Aristote écrivit un livre pour réfuter Parménide, φασὶ δὲ καὶ γεγράφθαι αὐτῷ ἰδίᾳ βιβλίον πρὸς τὴν Παρμενίδου δόξαν. Il ne nous est rien parvenu de ce livre ; Philoponus est le seul écrivain qui en parle ; et Fabricius n'en dit rien dans sa table des écrits d'Aristote. Mais il y a plus, et ceci paraît décisif, c'est que le passage de la *Physique* d'Aristote, sur lequel Philoponus appuie son assertion, n'annonce en aucune manière un ouvrage dirigé spécialement contre Parménide. Aristote, dans ce passage [2], après avoir réfuté

---

[1] *In Phys.*, I, 13, A, Venise, 1535, Zanetti, in-f°.

[2] *Phys.*, I, 3.

Mélissus, dit que les mêmes raisonnements s'appliquent à Parménide, sans préjudice d'autres arguments qui portent particulièrement sur lui, καὶ εἴ τινες ἄλλοι ἴδιοί εἰσιν; mais ces mots d'Aristote font allusion, sans nul doute, à des raisonnements que l'on opposait à ceux de Parménide, et qui avaient cours dans les écoles, parmi les philosophes; et il est impossible d'y découvrir l'indication d'un livre où Aristote les aurait développés. Or, Philoponus, après avoir parlé du prétendu écrit d'Aristote, ajoute immédiatement : ὃ νῦν αἰνίττεται διὰ τοῦ εἰπεῖν καὶ εἴ τινες ἄλλοι ἕτεροι. L'assertion de Philoponus, malgré le φασὶ δὲ qu'elle contient, n'est donc qu'une conséquence tirée par quelques commentateurs, y compris Philoponus lui-même, des paroles d'Aristote, conséquence dont nous venons de voir le peu de valeur.

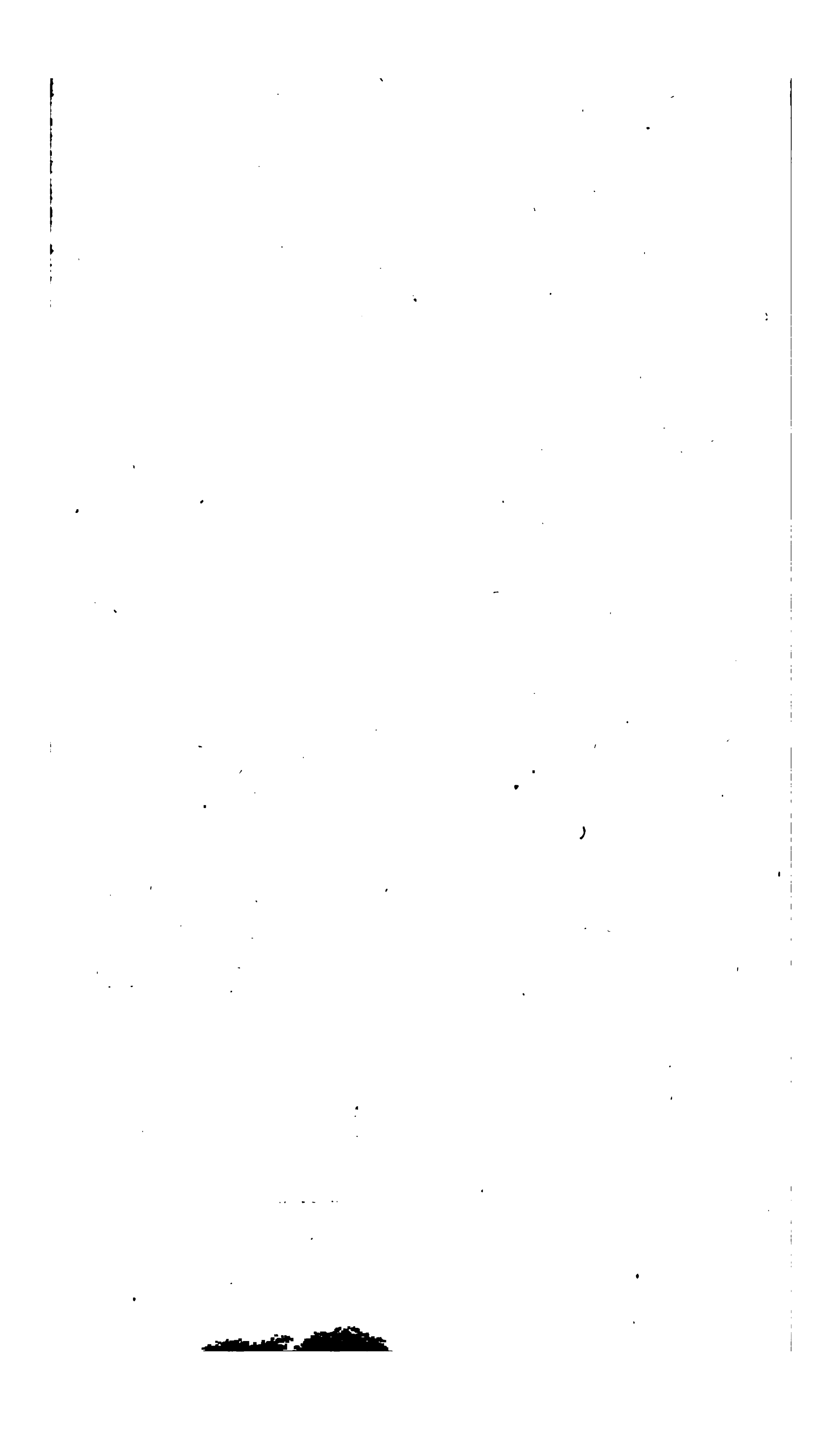
Suivant Diogène [1], Théophraste aurait aussi écrit un ouvrage sur Parménide; mais c'est tout ce que nous en savons. Il nous faut donc demander aux Fragments mêmes le fond de la doctrine de l'homme qui donna au système éléatique sa plus grande rigueur, et au nom duquel cette doctrine se rattache le plus étroitement. Nous nous appuierons ensuite, autant que cela nous sera possible, sur les écrits de Platon, d'Aristote et de

---

[1] IV, 13.

Simplicius, principalement pour le développement des idées que contiennent ces Fragments. Il faut se servir de Platon avec précaution, parce qu'il mêle sans cesse ses opinions à celles des philosophes qu'il introduit dans ses dialogues. Cependant Platon, comme nous le verrons plus tard, est très-important pour éclairer les doctrines éléatiques, parce que, idéaliste comme Parménide, mais n'absorbant pas tout dans l'unité absolue, il met en relief la grandeur et les défauts de l'école d'Élée, et peut servir à déterminer le rôle de cette école au sein de l'idéalisme antique.

Une fois cette exposition faite, selon nos forces, complétée et fortifiée par tous les témoignages que nous avons pu recueillir, il nous restera à examiner quelles ont été dans la philosophie ancienne la fortune de l'Éléatisme, et son influence dans le développement général de cette philosophie. Enfin nous essaierons, par un examen critique de cette doctrine, d'en montrer la valeur et de signaler ce qu'elle contient de vrai.



SECONDE PARTIE.

DOCTRINE.

I. CE QU'ÉTAIT L'ÉLÉATISME AVANT PARMÉNIDE.

A l'époque où Xénophane donna naissance au système de l'unité absolue, deux grandes écoles se partageaient la philosophie. L'école d'Ionie, la première en date, prenait son point de départ dans le monde extérieur, tentait une explication scientifique de toutes les magnificences de la nature, et réduisait en système le culte des éléments. C'était le matérialisme universel, dans la naïveté franche et un peu grossière de tout ce qui débute, et qui élevé pour la première fois à la hauteur d'une théorie, cherchait à conquérir dans la science le rang et l'importance qu'il avait dans les habitudes et les relations sociales de toutes les colonies de l'Asie Mineure.

De l'autre côté de la Grèce, au sein de la race dorienne, et parmi des populations d'un caractère tout différent, l'ionien Pythagore était venu

planter d'une main ferme le drapeau de l'idéalisme. Sous des formes sévères, dans une retraite où le silence servait de premier maître aux initiés, il avait confié à ses jeunes disciples des vérités presque entièrement abstraites, destinées à périr bientôt, mais dont le germe fécond devait renaître ensuite dans un enseignement nouveau, à l'aide d'une réflexion plus profonde et plus étendue. Quoique à son berceau encore, la philosophie avait ainsi marqué ses deux grandes tendances; et on peut dire que la pensée humaine avait saisi, dès ses premiers efforts, les deux pôles opposés entre lesquels son dogmatisme a oscillé sans cesse.

Xénophane était né à Colophon, dans l'Asie Mineure; et les premières idées, les premières ébauches de sa doctrine furent le reflet des idées et des doctrines de son pays. Ses voyages et les vicissitudes de sa destinée l'amenèrent sur un autre théâtre, à Elée, dans l'Italie méridionale; et là ce grand esprit, qui touchait presque au terme d'une carrière longuement éprouvée par les agitations de son temps, sut comprendre un nouveau système, et s'initier lui-même à un mouvement d'idées entièrement différent de celui auquel il avait jusqu'alors obéi. En mettant le pied dans la Grande-Grèce, le vieux rhapsode accepta, avec l'hospitalité, les tendances idéalistes de sa nouvelle patrie, et forma un système, en réunissant ses anciennes et ses récentes théories.

L'Ionisme et le Pythagorisme se retrouvent ainsi dans l'enseignement de Xénophane, mais l'un et l'autre modifiés par un esprit original. Entre deux systèmes qui se combattent essentiellement, la balance était difficile à tenir. Aussi le mélange que tenta Xénophane, au lieu d'être ce qu'il devint plus tard, une fusion habile et profonde de deux points de vue qui ne sont faux que dans leur opposition, n'est-il guère autre chose qu'une simple juxta-position d'éléments hétérogènes. Cependant, le travail de Xénophane est un progrès; car dans sa doctrine, et c'est de là que date comme système l'Éléatisme, la donnée idéaliste de Pythagore se transforme et se précise; l'unité de l'être nécessaire se dégage pour la première fois, au grand jour de la discussion et du raisonnement, des mystérieuses enveloppes dont le Pythagorisme l'avait voilée. L'idée de l'unité est enfin placée sous sa forme propre, comme idée et non comme nombre, au sommet des êtres; elle prend place dans la science, non pas encore avec le caractère d'un principe dont la valeur est appréciée et déterminée, mais du moins avec l'énergie d'un germe puissant que rien ne saurait plus absorber ni détruire.

II. PARMÉNIDE RENOUVELLE L'ÉLÉATISME. — CARACTÈRE GÉNÉRAL DE SON SYSTÈME; OPPOSITION DE LA RAISON ET DES SENS; SÉPARATION ABSOLUE DU τὰ πρὸς ἀλήθειαν, ET DU τὰ πρὸς δόξαν.

Parménide vint ensuite, et reçut de bonne heure les impressions de l'école de Pythagore et l'influence de Xénophane. Qu'il ait eu Xénophane directement pour maître, suivant l'opinion généralement admise dans toute l'antiquité, ou qu'il ait seulement été l'héritier de ses doctrines, sans être lié personnellement avec lui, comme les réticences de Diogène de Laërte pourraient le faire croire, toujours est-il que Parménide vit le jour dans la Grande-Grèce; que de la sorte il naquit et vécut au sein même de l'idéalisme, sans apercevoir autour de lui aucune autre tendance; et qu'ayant adopté ce système en lui donnant son plus haut degré de rigueur, il en devint le représentant direct et avoué; et que lorsqu'il se rendit à Athènes, pour s'y mettre en contact avec l'empirisme ionien, il était maître de ses idées, et apportait avec lui une théorie complète et formulée.

La doctrine de Parménide avait deux faces, à chacune desquelles était consacrée dans son poème une exposition séparée : il plaçait d'un côté les données de la raison, qui seules représentaient pour lui la vérité; de l'autre il reléguait dans le do-



maine de l'opinion, pour parler son langage, les croyances vulgaires, les perceptions des sens. Et ces deux parties de sa doctrine n'avaient aucun rapport entre elles : autant il élevait la première, autant il estimait peu la seconde. Sans doute, dans Xénophane, la raison et les sens ont aussi leur place distincte. Mais cette distinction qui n'est pas toujours établie avec netteté, s'était évidemment opérée par voie de succession dans la pensée du philosophe de Colophon, tandis qu'elle devient entre les mains de Parménide un antagonisme formel; et c'est à dater de ce moment que l'Eléatisme revêt sa véritable originalité. Parménide le place, dès le premier pas qu'il lui fait faire, sur la route exclusive, étroite et hardie où le condamneront à rester, à périr les attaques de ses adversaires, et la brillante, la subtile défense de Zénon. « Le chemin de la science, » dit Parménide, est éloigné de la route ordinaire » des hommes[1], et les opinions des mortels ne » renferment pas la vraie conviction, mais l'erreur[2]. » Il n'y a que deux voies pour chercher la science; » l'une qui consiste à montrer que l'être est, et » que le non-être n'est pas; celle-ci est le chemin » de la croyance, car elle est accompagnée de la » vérité. L'autre consiste à prétendre que l'être

[1] V. 27.
[2] V. 30; — cf. *ibid.*, v. 110 et 111.

» n'est pas, et qu'il ne peut y avoir que le non-
» être; et je dis que celle-ci est la voie de l'erreur
» complète[1]. Eloigne ta pensée de cette route, et
» que la coutume ne te précipite pas dans ce che-
» min vague où l'on consulte des yeux aveugles,
» des oreilles et une langue retentissantes; mais
» *examine avec ta raison* le docte raisonnement
» que je te propose[2]. »

Il est impossible, comme on le voit, d'opposer plus clairement l'un à l'autre le criterium de la raison et celui des sens, et de se prononcer plus hautement pour la raison et la raison seule. Parménide avoue que les hommes croient généralement à la certitude et à la réalité de ce qui tombe sous les sens; mais il déclare que les connaissances de cette espèce sont fausses et trompeuses, qu'elles ne sont que des apparences, et qu'il faut chercher la vérité dans les seules conceptions de la raison. Aussi, et en cela Parménide est très-conséquent avec lui-même; s'il croit devoir parler des choses extérieures et en essayer une explication, c'est de sa part une pure concession aux préjugés, aux habitudes des hommes; et cette explication est dénuée à ses yeux de toute certitude, de toute importance. Il la relègue dans la seconde

---

1 V. 34-38.

2 V. 52, et suiv..

partie de son poème, ainsi qu'un appendice et un accessoire. Et voilà comment ce qu'on peut appeler sa physique ne se rattache en rien à ce qu'il dit sur l'unité absolue, et comment il ne faut s'en occuper que subsidiairement, après la première partie de sa doctrine.

Lors même que Parménide ne se serait pas exprimé d'une manière aussi explicite, la suite de son système et tout l'ensemble de son argumentation suffiraient pour établir avec force son opposition à la certitude de la connaissance sensible. Il est vrai que Philoponus prétend[1] que Parménide faisait seulement une distinction entre la certitude des sens et celle de la raison, et les admettait toutes les deux. Les historiens de la philosophie, qui ne savaient comment accorder le système de Parménide avec le sens commun, ont visiblement penché pour l'opinion de Philoponus. Mais tous les témoignages de l'antiquité contredisent cette assertion. Ainsi, lorsqu'Aristote parle[2] des philosophes

---

[1] *In Phys.*, I, 4, A.

[2] *Gener. et corrupt.*, I, 8 : Ἐνίοις γὰρ ἔδοξε τῶν ἀρχαίων τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κένον οὐκ ὄν· κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι, μὴ ὄντος κένου κεχωρισμένου. οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος... Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτήν, ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, εἶναί φασι τὸ πᾶν ἓν καὶ ἀκίνητον καὶ ἄπειρον ἔνιοι. τὸ γὰρ πέρας περαίνειν πρὸς τὸ κενόν. Οἱ μὲν οὖν οὕτως, καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφήναντο περὶ τῆς ἀληθείας.

qui rejettent et méprisent la connaissance sensible, comme si la raison devait être notre seul guide, et prétendent que l'univers est un, à qui fait-il allusion si ce n'est aux Eléates ? Proclus et Aristoclès[1] séparent les deux parties de la doctrine de Parménide, et Simplicius dit expressément[2] que Parménide plaçait les corps parmi les choses de l'apparence. Ailleurs[3], le même commentateur signale la distinction que faisait Parménide entre la certitude rationelle qu'il élève au-dessus de toute espèce de doute, et la fausse certitude des sens.

Un passage de la *Métaphysique* d'Aristote semble au premier aspect donner raison à Philoponus. Dans ce passage[4], Aristote dit que Parménide, forcé de se mettre d'accord avec les faits, et en

---

1 *In Parm.*, V. p. 310 ; éd. Cous. — Cf. Aristocl. ap. Euseb. *Præp. ev.* XIV, 17.

2 *In Phys*, I, 19, A.

3 *De Cælo*, III, 138.

4 *Mét.*, I, 3 : Τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν, ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Οἱ μὲν οὖν.... Ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην, οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ κατὰ φθορὰν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιον ἐστί. Τῶν μὲν οὖν ἓν μόνον φασκόντων τὸ πᾶν, οὐθένι συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν, πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν, ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι. Τοῖς δὲ πλείω ποιοῦσιν μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, ἢ πῦρ καὶ γῆν. Cf. *Phys.*, I, 5.

admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité par les sens, en revint à poser deux principes et deux causes : et ces deux principes étaient le chaud et le froid, le feu et la terre. Mais Aristote n'a pas pris garde qu'il oubliait, en s'exprimant ainsi, et le texte même des Fragments de Parménide, et ce qu'il avait dit lui-même[1]. Parménide admettait le chaud et le froid, le feu et la terre, comme principes et comme causes, mais seulement lorsqu'il se plaçait dans le point de vue de la réalité sensible. Or, ceci ne contredisait en rien ce qu'il avait avancé au sujet de la certitude exclusivement attribuée à la raison, puisqu'il déclarait, préalablement à toute théorie sur la nature et le monde extérieur, que les sens étaient dépourvus de toute certitude; qu'aucune science ne pouvait reposer sur leurs données, et que, s'il s'en occupait, c'était de sa part une pure condescendance pour les croyances vulgaires. Il pouvait donc bien, une fois l'hypothèse de la réalité sensible admise, chercher une explication des choses de l'apparence, et donner pour principes à ces choses le chaud et le froid : mais cette explication ne pouvait à ses yeux avoir plus de certitude que la réalité et l'existence des choses expliquées, et cette réalité, il l'avait auparavant déclarée nulle et sans vérité aucune.

---

[1] *Gener. et corrupt.*, I, 8. — V. plus haut, p. 39, note 2.

La contradiction prétendue que signale Aristote, dans le système de Parménide, ne s'y trouve donc à aucun degré; et l'opinion de Philoponus ne reposant sur rien, nous pouvons regarder comme hors de discussion le fait de la négation absolue de la réalité sensible par le philosophe d'Elée. Cela posé, voyons maintenant comment il procède, en s'appuyant exclusivement sur la raison et le raisonnement, pour construire sa théorie de *la vérité;* nous exposerons ensuite sa doctrine sur *les choses de l'opinion.*

III. POINT DE DÉPART DE LA DOCTRINE DE LA VÉRITÉ, OU DU τὰ πρὸς ἀλήθειαν. — OPPOSITION DE L'ÊTRE ET DU NON-ÊTRE.

Il est de fait que tout jugement primitif de l'intelligence humaine contient l'affirmation d'une existence; nous ne pouvons exprimer une idée sans que le jugement qui la contient ne renferme la conception de son objet. Et cette notion de l'existence étant ainsi inséparable de tous les objets de la connaissance, si on élimine de nos jugements ce qu'ils renferment de particulier et d'individuel, on verra que ce qu'ils ont de commun, ce qui appartient à tous, c'est la notion de l'existence, l'idée de l'être. La conception de l'être, s'étendant ainsi à toutes nos connaissances, est l'idée la plus générale que nous puissions avoir; et

c'est cette notion qui frappa d'abord Parménide. Non pas qu'il vît là un simple jugement de l'esprit, une pure opération intellectuelle, ni qu'à ce titre il en observât les caractères et la valeur; mais, au contraire, sans s'arrêter au fait psychologique de la généralisation de la notion d'existence, il ne vit que l'objet de cette notion qui est la plus générale et la plus vaste que notre esprit puisse concevoir; et réalisant cet objet, non pas tel que le donnent les jugements particuliers et concrets, mais tel qu'il serait s'il correspondait dans le fait à la conception abstraite de l'être, il confondit l'être en soi et l'existence, et tira tout son système de ces deux idées devenues, dans son esprit, adéquates l'une à l'autre. « L'être est, » dit-il[1], et le non-être n'est pas. On peut tout » affirmer de l'être et rien du non-être. » Ce sont là les deux premières propositions qui lui servent de point de départ; il les formule de la manière la plus générale, et il en conclut[2] qu'il faut admettre absolument ou l'être ou le non-être, ou l'existence absolue ou le néant absolu.

On peut remarquer ici le procédé de Parménide. Il a commencé par détruire la certitude des sens en l'opposant à celle de la raison. Maintenant, il trouve un nouvel antagonisme dans les seules conceptions

[1] V. 57.
[2] V. 66.

de la raison ; il oppose l'être au non-être, et conclut de l'un contre l'autre. Nous le verrons ainsi prendre constamment l'idée la plus générale pour en faire l'image de la vérité réelle, et donner à toutes ses abstractions la valeur de la réalité absolue.

Après avoir opposé entre eux l'être et le non-être, il reprend, l'une après l'autre, l'idée du non-être et celle de l'être, et s'efforce de tirer de chacune de ces idées ce qu'elle contient. Cette recherche développe sur tous les points ce qu'il y a d'essentiellement contraire et opposé dans ces deux conceptions de la raison, prises l'une et l'autre d'une manière absolue; Parménide fait ressortir la notion de l'être du vague d'une conception indéterminée, en énonçant les conceptions moins générales qui la déterminent et la précisent; et il aboutit à la célèbre conclusion de l'Éléatisme, que l'être est et est tout, et que le non-être n'est rien et n'est pas. C'est là en deux mots toute l'argumentation de Parménide. Essayons d'en pénétrer le dédale et les subtilités.

IV. CE QUE C'EST QUE L'ÊTRE.

L'être, pour Parménide, c'est ce qui est vraiment, réellement, absolument; non ce qui existe aujourd'hui, et n'existait pas hier, et n'existera plus demain; non ce qui existe d'une manière et

n'existe pas d'une autre; mais ce qui est en soi, sans aucune dépendance d'aucune autre chose; ce qui a la plénitude de l'existence, et n'a pas seulement l'apparence de l'être. Le non-être étant l'opposé de l'être, sera, par cela même, ce qui n'a rien de l'être, ce qui est absolument en dehors de toute existence, le néant absolu. Il y aura donc peu de chose à dire sur le non-être. Aussi, Parménide ne fait-il que toucher ce point; mais ce qu'il en dit est ferme et décisif. Le non-être, suivant Parménide[1], n'a rien de l'être, pas même la possibilité de l'existence; car, ce qui est en puissance, est au moins en quelque manière, et n'est pas le néant absolu. La conception du non-être est donc, à proprement parler, une idée qui implique contradiction, puisque c'est une conception dont l'objet n'existe ni en réalité, ni en puissance; et partant, il n'y a pas non plus de paroles pour rendre l'idée du non-être. Que serait-ce, en effet, qu'exprimer le non-être? Ce serait exprimer une négation absolue; ce serait ne rien dire absolument, tout en disant et affirmant quelque chose; car toute proposition affirme, et affirme quelque chose d'une autre chose, tandis qu'on ne peut rien affirmer du non-être[2] : il n'est et ne peut être ni sujet, ni objet, ni prédicat; il n'est donc rien, absolument

[1] V. 39—40.
[2] V. 88.

rien; c'est une notion entièrement vide, et partant, on n'en peut rien dire[1].

Le non-être de Parménide épuise l'idée du néant; l'esprit humain, en fait de négation, ne peut aller au-delà.

Puisque le non-être n'est pas et n'est rien, il n'y a pas lieu de s'en occuper; il ne peut être l'objet ni de la science, ni de l'activité humaine. Ce qu'il faut donc chercher à connaître, c'est l'être et seulement l'être. Qu'est-ce donc que l'être? En d'autres termes : que peut-on affirmer essentiellement de l'être?

V. UNITÉ ABSOLUE DE L'ÊTRE. — COMMENT PARMÉNIDE L'ÉTABLISSAIT.

Le premier attribut de l'être, c'est l'absolue unité.

« L'être, dit Parménide[2], est maintenant tout » entier à la fois, et il est un...; car, si le non- » être n'est pas et n'est rien, la raison ne pourra » jamais de l'être faire sortir autre chose que lui- » même. » L'unité de l'être est en quelque sorte le résumé de la doctrine éléatique; c'est le drapeau que l'école d'Élée porte dans l'histoire. Pla-

[1] V. 63, 64, 72.
[2] V. 60 et 67.

ton, Aristote, et en général tous les philosophes désignent les Eléates sous le nom de philosophes qui admettent le τὸ ὄν, le ἓν τὰ πάντα. Cependant, la formule ἓν τὰ πάντα ne se trouve nulle part dans ce qui nous reste du poème de Parménide. Le premier auteur qui la donne est Aristote, dans le passage de sa *Métaphysique*[1], où il reproduit le raisonnement de Parménide sur l'unité de l'être; et c'est de là sans doute que l'ont empruntée les écrivains postérieurs, qui la répètent sans cesse. Il faudrait donc prendre garde d'attribuer cette formule à Parménide lui-même; car, si, à vrai dire, elle résume complètement sa pensée, d'un autre côté, on a dirigé contre cette expression un reproche qui est peut-être subtil, mais auquel il serait difficile de la soustraire; et une lecture attentive des Fragments atteste avec quelle rigoureuse précision Parménide emploie les termes les plus propres à rendre ses idées, et à éviter toute contradiction, même apparente. L'être, c'est ce qui est; tout ce qui n'est pas l'être sera le non-être, c'est-à-dire ne sera pas : donc l'être est nécessairement un, puisqu'il n'y a et ne peut y avoir rien autre chose que lui[2]. Voilà comment Parménide,

---

[1] II, 4.

[2] Arist., *Met.*, I, 5. Εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο..... Οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων, ἓν ὑποτιθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ'

dans l'idée de l'être, trouvait celle de son unité. Il ne dit pas que toutes les choses qui existent n'en font qu'une seule, ce qui serait la traduction exacte de l'ἓν τὰ πάντα : il dit seulement que l'être est un[1]. Or, l'expression ἓν τὰ πάντα, renferme et identifie les deux notions de l'unité et de la pluralité; et il y aurait contradiction à dire que la pluralité est la même chose que l'unité. L'ἓν τὰ πάντα ne signifie donc, à parler rigoureusement, qu'une totalité collective; et pour Parménide, il n'y a ni pluralité, ni totalité de collection; il y a seulement l'être, τό ἐόν[2], et cet être est un, puisqu'il n'y a que lui.

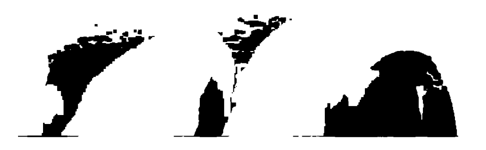
L'unité de l'être est tout à la fois à la base et au sommet de l'Eléatisme; aussi est-ce un dogme sur lequel il y a unanimité de témoignages dans l'histoire de la philosophie. Platon en parle souvent dans ses deux grands dialogues éléatiques, le *Parménide* et *le Sophiste;* il en est même question dans le *Théétète*[3]. « Si l'un existe,

ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν· οὗτοί δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι· Μέλισσος δὲ..... Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν. Παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν· περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν.

1 V. 60 et 67.

2 V. 74, 87.

3 P. 180 e, éd. H. E.



» fait-il dire à Parménide [1], il n'est pas multiple : » il n'a donc pas de parties et n'est pas un tout. » Mais la partie est partie d'un tout; et le tout est » ce à quoi aucune partie ne manque : donc, des » deux manières, comme tout et comme ayant » des parties, l'un serait formé de parties; il se- » rait multiple et non un. Or, il faut que l'un soit » un et non pas multiple. Si l'un est un, il ne peut » donc pas être un tout, ni avoir des parties. » Donc, l'un n'ayant pas de parties, n'aura non » plus ni commencement, ni fin, ni milieu, car » ce seraient là des parties, puisque le commen- » cement et la fin sont les limites d'une chose. » L'un est donc illimité, s'il n'a ni commence- » ment, ni fin, etc. » Aristote parle souvent [2] de l'unité de l'être des Eléates, ainsi qu'une foule d'écrivains, Alexandre d'Aphrodise, Philoponus, Simplicius, Origène, Eusèbe, etc. [3]

Les Eléates ne se bornaient pas, à ce qu'il paraît, au raisonnement qui se trouve dans les Fragments de Parménide; ils revenaient à ce principe

---

[1] *Parménid.*, p. 27 et 28, trad. Cousin; — p. 137, c, d, e, éd. H. E.

[2] *Mét.*, III, 4; *Phys.*, I, 2.

[3] Alex. d'Aphrod, *in Met.*, fol. 48, A. — Cf; Philop. et autres commentateurs sur les passages d'Aristote cités plus haut. — Ammonius Herm. *περὶ ἑρμην.*, A, f. 3 (Alde, 1503). — Origène, *Philos.*, 11. — Eusèbe, *Præp. Evang.*, XIV, 3.

de plusieurs manières, tantôt par voie de démonstration directe, tantôt par l'absurde, en prouvant l'impossibilité de toute pluralité. Plusieurs de ces démonstrations nous sont parvenues, et il est curieux de voir les changements qu'avait subis l'argumentation des Eléates, en passant par les diverses écoles. Théophraste [1], dans le premier livre de son *Histoire Naturelle*, reproduisait le raisonnement de Parménide en faveur de l'unité de l'être, en ces termes : « Hors l'être, il n'y a que » le non-être, lequel n'est rien ; donc il n'y a que » l'être, donc l'être est un. » Eudème [2] est encore plus concis. « Hors l'être est le non-être ; mais » l'être ne se dit que d'une manière ; donc l'être » est un. » Simplicius [3] rapporte que Xénophane et Parménide disaient que le premier principe est un et infini, *parce que l'unité est supérieure et antérieure à la pluralité*. Il est aisé, comme on voit, de reconnaître ici la phraséologie alexandrine.

Porphyre avait reproduit l'argumentation sur l'unité de l'être ; et Simplicius, qui nous a con-

— Hermias, *gentil. philos. Irris.*, s. 3, p. 403. (Dans les œuv. de Justin, le Philosophe, Paris, 1742.) — Simplicius, *in Phys.*, I, f. 25, A. — Aristocles, *ap. Euseb.*, *Præp. Evang.*, XIV, 17. — V. Karsten, p. 158, notes, 39 et 41.

1 Ap. Simpl., *in Phys.*, I, 25, b.

2 *Ibid.*, *loc. cit.*

3 *Ibid.*, I, 7, A, lign. 32.



servé[1] le développement de Porphyre, déclare que, dans son opinion, ce raisonnement a pour premier auteur Parménide, mais qu'Aristote a bien pu y ajouter quelque chose. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cet argument, il est assez fidèle à la pensée éléatique, pour que nous le reproduisions ici. « S'il y a quelque chose hors le » blanc, ce quelque chose n'est pas blanc; s'il y » a quelque chose hors le bon, ce quelque chose » n'est pas bon. De même donc, s'il y a quelque » chose hors l'être, ce quelque chose n'est pas » l'être. Or, ce qui n'est pas l'être, n'est rien; » donc l'être existe seul; donc par cela même il » est un. Si, en effet, l'un n'est pas, mais qu'au » contraire il y ait plusieurs êtres, ces êtres, qui » seront plusieurs, différeront entre eux, et ils » différeront par l'être ou le non-être. Mais, com» ment différeraient-ils par l'être, eux qui sont » semblables en tant qu'êtres? Les semblables se» raient-ils différents en tant que semblables? Et » cependant la différence doit exister par quelque » chose; et elle ne peut exister par le non-être » qui n'est rien et n'est pas; et comme elle n'existe » pas par l'être, il suit que les êtres qu'on appelle » multiples ne sont pas différents. Donc l'être » n'est pas multiple; donc il est un. »

---

[1] *In Phys.*, I, 25, A.

Plus loin[1] Simplicius, reproduit comme un résumé de cet argument : « Si l'être est multiple, » les différences des êtres seront hors l'être; mais » ce qui est hors l'être, est le non-être, et le non- » être n'est pas; donc les différences ne sont pas; » donc la pluralité, dont les différences sont la » condition, n'est pas. »

Voilà l'être identifié avec l'unité, non pas avec une unité abstraite, flottant au sein des nuages de l'imagination : car l'être est réel et vrai, dit Parménide[2], et cette unité qui est l'être et qui est réelle, est en même temps une unité rationnelle[3]. Et on conçoit qu'il doive en être ainsi. Rien de ce qui tombe sous les sens n'est vrai ni certain; l'être au contraire est la vérité et la certitude en soi; il doit donc posséder l'existence réelle, et n'avoir rien de commun avec les choses sensibles; et c'est ce qu'exprime Aristote en disant que l'être des Eléates est une unité rationnelle. Simplicius[4] adopte ce commentaire, et dit que cet être qui est un, ne peut tomber sous les sens, mais qu'il est seulement perceptible à la pensée.

---

1 *In Phys.*, I, p. 52, A.

2 V. 73.

3 Arist., *Mét.*, I, 5 : Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ λόγον ἑνὸς ἅπθεσται..... Παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καί ἄλλο οὐθέν.

4 *In Phys.*, I, 19, B.

Philoponus qui ne se place pas toujours au véritable point de vue des Eléates, croit[1] que l'être de Parménide renferme avec l'unité qui est son essence une pluralité, τὸ πλῆθος; seulement cette pluralité pour Philoponus ne serait qu'une pluralité de modes, sans aucune distinction de parties. Mais nous verrons plus loin que l'unité de Parménide n'admet de pluralité à aucun degré.

L'unité des Eléates n'est donc point à leurs yeux une unité vide et sans réalité; et comme le remarque Aristote[2], si on n'admettait pas que l'être est une substance qui existe réellement, il n'y aurait plus aucune existence, ni aucune réalité, du moins dans l'ordre des objets que conçoit la raison, c'est-à-dire, pour me servir du langage de la scolastique péripatéticienne, dans l'ordre des universaux, τῶν καθόλου. L'un et l'être sont en effet les plus grands universaux de toutes choses; et comme il faut admettre d'autant plus de réalité substantielle dans un objet qu'il approche plus de l'être, il s'ensuit que l'un et l'être sont éminemment par eux-mêmes une substance et une réalité.

---

1 *In Phys.*, I, p. 9, B.

2 *Mét.*, II, 4 : Συμβαίνει δὲ, εἰ μέν τις μὴ θήσεται εἶναί τινα οὐσίαν τὸ ἕν τε καὶ τὸ ὄν, μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθέν.

VI. L'ÊTRE EST CONTINU ET INDIVISIBLE.

Mais l'unité de l'être absolu doit être une unité absolue, c'est-à-dire une unité sans divisibilité aucune, ni réelle, ni possible. « L'être, dit Par- » ménide, est un et continu [1], un tout d'une seule » espèce [2]; il est maintenant tout entier à la fois [3]. » Il est donc indivisible, puisqu'il est en tout » semblable à lui-même; et il n'y a point en lui de » côté plus fort ni plus faible qui l'empêche de se » tenir uni et cohérent; mais il est tout plein de » l'être; et de la sorte il forme un tout continu, » puisque l'être touche à l'être. [4] »

La continuité de l'être sort, en effet, comme une conséquence immédiate de son unité. Si l'être n'est pas un continu, il est composé de parties qui sont au moins distinctes, bien qu'on puisse supposer qu'elles se touchent et ne sont pas séparées. Mais, dans cette hypothèse, il y aura pluralité dans l'être, et non unité, et une pluralité sans vide, puisqu'il n'y aura aucun intervalle entre les parties de l'être. Or, on sait que l'être est un ; donc il est en même

---

[1] V. 61.
[2] V. 59.
[3] V. 60.
[4] V. 77-80.



temps continu; donc il est simple, indivisible et incorporel, puisqu'il est en tout semblable à lui-même, et que son essence exclut l'idée de toute distinction, de toute différence[1].

Si d'ailleurs on admettait pour un instant que l'être est composé de parties distinctes, ces parties seraient une pluralité; et toute pluralité est adéquate à une divisibilité[2]. Mais alors si l'essence de l'être est la pluralité et la divisibilité, l'unité disparaît entièrement; de sorte que l'être n'étant qu'une pluralité sans unité, perd bientôt lui-même toute réalité, toute essence; et la pluralité divisible à l'infini, qui est le contraire de l'unité, conduit au vide absolu, à la négation de l'être. Or, cela est impossible; donc l'être n'est pas composé; donc il est une unité absolue sans pluralité aucune.

Croira-t-on, d'un autre côté, pouvoir éluder la difficulté en prenant un milieu entre l'unité absolue et la pluralité absolue? et voudra-t-on supposer que l'être est en partie divisible, et en partie non divisible; qu'il est en quelque sorte comme l'argile[3]? Mais cette supposition, sur quoi

---

1 Simpl., *in Phys.*, I, 31, A.

2 Arist., *De gen. et corrupt.*, I, 8.

3 *Ibid.* : Εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν· ὥστε οὐδὲ πολλὰ, ἀλλὰ κένον τὸ ὅλον· εἰ δὲ τῇ μέν, τῇ δὲ μή, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτο ἀν ἐοικέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου, καὶ πλῆρές εστι, τὸ δὲ διῃρημένον;

l'appuyer? Elle est arbitraire, et partant inadmissible. Pourquoi, en effet, existerait-il dans l'être des parties qui auraient la propriété d'être divisibles et d'autres qui ne l'auraient pas? Comment, par quel motif, suivant quelle règle déterminera-t-on que la divisibilité existe ici et non pas là; que certaine partie est pleine et indivisible, et l'autre divisée? Cette hypothèse d'une divisibilité partielle doit donc être rejetée complétement; toute pluralité est incompatible avec l'être, qu'elle soit absolue ou relative et partielle; donc, il y a un abîme entre une unité véritable, c'est-à-dire absolue, et une pluralité véritable, laquelle ne peut pas ne pas être absolue; donc, puisque l'être est un et que lui seul existe, la pluralité n'existe en aucune manière, ni à aucun degré; donc, l'être est un et continu, simple et indivisible.

VII. IMMOBILITÉ ABSOLUE DE L'ÊTRE DANS L'ESPACE

A ces propriétés de l'être, il faut joindre l'immobilité absolue dans l'espace et dans le temps. Voyons d'abord comment l'être est immobile dans l'espace.

« L'être, dit Parménide[1], est immobile dans » l'espace; il est immuable dans les limites de ses

[1] V. 59, ἀτρεμές — 97, ἀκίνητον.

» grands liens[1]. Il reste donc le même en lui-
» même, et demeure en soi; ainsi, il demeure
» stable, car une forte nécessité le retient sous
» la puissance de ses liens, et le presse tout au-
» tour[2]. »

Cette immobilité de l'être est absolue, et ne ressemble en rien à ce que nous appelons mouvement, ni à ce que nous appelons repos. Le repos et le mouvement que nous connaissons, n'existent pas par eux-mêmes; mais sont toujours relatifs à quelque objet; ils ne sont donc ni un véritable repos, ni un mouvement véritable. Tout ce qui est conditionnel n'est pas en soi, et n'est pas véritablement; tout ce qui se meut ou est en repos seulement par rapport à un objet quelconque, ne se meut pas, ni ne se repose en soi, et par conséquent n'est ni dans un repos, ni dans un mouvement véritable.

Au contraire, l'être absolu, un et continu, n'a de rapports qu'avec lui-même; ou plutôt l'idée de *rapport* qui implique des termes distincts, ne peut s'appliquer à l'être absolu. Celui-ci ne peut donc être ni dans un repos, ni dans un mouvement analogues au repos et au mouvement que nous connaissons. Son immobilité consiste à rester en lui-même, à ne subir aucune altération, aucune

---

[1] V. 81, 82.

[2] V. 84 et suiv.

transformation. Nous ne concevons les corps que sous la condition de l'espace qui les renferme ; et le mouvement des corps n'est autre chose qu'un changement de leurs parties, relativement aux divers points de l'espace qu'ils occupent. Mais l'être absolu et un n'a point de parties qui aient des rapports avec les divers points de ce que nous appelons l'espace. Le mouvement et le repos des corps ne sont que des apparences comme les corps eux-mêmes ; au contraire, l'immobilité de l'être est réelle et absolue[1]. « L'un, dit Parménide dans » Platon[2], ne sera nulle part, car il ne peut être » ni en lui-même, ni en aucune autre chose. » Si, en effet, il était en une autre chose que lui- » même, il en serait entouré comme en cercle, » et la toucherait par beaucoup d'endroits. Or, » ce qui est un, indivisible, et ne participant au- » cunement de la forme du cercle, ne peut pas » être touché en plusieurs endroits circulaire- » ment. S'il est en lui-même, il s'entourera lui- » même, sans être pourtant autre que lui-même, » si c'est en lui-même qu'il est ; car on ne peut » être en une chose qu'on n'en soit entouré. Par » conséquent, ce qui entoure sera autre que ce » qui est entouré ; car une seule et même chose » ne peut pas faire et souffrir tout entière en

[1] Proclus, *in Parm.*, VI, 141, sqq.

[2] Platon, *Parmén.*, p. 28, trad. Cousin ; — p. 138, a, b, éd. H. E.



» même temps la même chose : l'un ne serait plus » un, mais deux. L'un n'est donc nulle part, et il » n'est ni dans lui-même, ni dans aucune autre » chose, etc. » Platon montre ensuite que l'un ne peut changer de place, qu'il est immobile, etc.

Proclus[1] élève contre l'immobilité de l'être de Parménide une difficulté dont le germe se trouve dans Platon[2], et qui se rattache à un des points les plus débattus dans l'ontologie antique, à savoir la cause première du mouvement et le rapport du premier moteur aux choses mues. On sait que, suivant Aristote, le premier moteur meut par attraction, en restant lui-même immobile. Suivant Platon, le mouvement véritable étant la pensée, les idées seraient la cause immédiate du mouvement, et l'esprit ne pourrait connaître sans se mouvoir. Or, Parménide, comme nous le verrons plus tard, admettait l'identité absolue de l'être et de la pensée. Proclus en concluait que Parménide, pour être conséquent avec lui-même, devait regarder le mouvement comme inhérent à l'être, puisque la vie et l'existence de l'être se confondent avec la pensée, et que la pensée n'est autre chose que le mouvement, la vie de l'intelligence. Il allait même plus loin, et cherchait à déterminer

---

[1] *In Parm.*, VI, 141, et suiv.

[2] *Soph*, p. 260-61, trad. de M. Cousin ; — p. 248-49, éd. H. E.

le mode d'existence et de génération du mouvement qui, selon lui, constitue la pensée. « Puis» que Parménide déclare, ajoutait-il, que l'être » est une sphère, et que l'être est identique avec » le connaître, il est évident que la pensée est un » mouvement sphérique. » Quant à l'objection en elle-même, nous avons peine aujourd'hui à comprendre comment la pensée peut consister en un mouvement sphérique. Depuis Descartes, nous n'apercevons plus qu'une expression figurée, dont le sens exact et précis serait difficile à déterminer, là où les anciens croyaient voir la solution d'un grave problême; mais il n'en est pas moins curieux de retrouver ici la filiation des idées sur une question importante; de la voir s'entretenir et se transmettre fidèlement de Platon aux derniers Alexandrins, et de saisir au vif, dans un de leurs points de contact les plus fermes et les plus caractéristiques, les deux grands systèmes idéalistes de la philosophie ancienne.

VIII. IMMOBILITÉ ABSOLUE DE L'ÊTRE DANS LA DURÉE. — L'ÊTRE NE PEUT NI NAITRE NI MOURIR; IL EST ÉTERNEL.

L'immobilité de l'être dans la durée est le corollaire naturel de l'immobilité de l'être dans l'espace. Si l'être est immobile, il doit l'être absolument, par rapport au temps comme par rapport

à l'espace; c'est-à-dire qu'il ne peut ni naître, ni périr, mais qu'il doit être immuable et éternel.

Cette partie est assurément un des points les plus originaux, un des dogmes les plus audacieux du système : c'est celui qui excita peut-être le plus de discussions dans l'antiquité, parce que la démonstration de cette assertion entraînait, comme conséquence immédiate, l'absurdité de tout empirisme, de toutes les écoles ionienne et atomistique, et rendait illusoires et inutiles les efforts de Platon et d'Aristote pour expliquer la création et la reproduction des êtres, ce mouvement, composé des alternatives perpétuelles de la vie et de la mort, qui est le mouvement et la vie même de l'univers. C'est l'argument le mieux et le plus longuement exposé dans les Fragments de Parménide.

» On voit de suite[1] que l'être est sans nais-
» sance et sans destruction;.... qu'il n'a ni passé,
» ni avenir.... Quelle origine, en effet, lui cher-
» cherez-vous? D'où et comment le ferez-vous
» croître? Je ne vous laisserai ni dire ni penser
» qu'il vient du non-être; car le non-être ne peut
» ni se dire ni se comprendre. Et quelle nécessité,
» agissant après plutôt qu'avant, aurait poussé
» l'être à sortir du néant? Donc, il faut admettre

[1] V. 57 et suiv.

» d'une manière absolue, ou l'être ou le non-être.
» Et jamais de l'être la raison ne pourra faire
» sortir autre chose que lui-même. C'est pour-
» quoi le destin ne lâche point ses liens, de ma-
» nière à permettre à l'être de naître ou de périr,
» mais le maintient immobile. La décision, à ce
» sujet, est tout entière dans ces mots, l'être ou
» le non-être....... Comment ensuite l'être exis-
» terait-il? Et comment naîtrait-il? S'il vient à
» naître, ou s'il doit exister un jour, c'est qu'il
» n'est pas maintenant. Ainsi se détruisent et de-
» viennent inadmissibles sa naissance et sa mort.

» L'être est immuable dans les limites de ses
» grands liens[1]; il n'a ni commencement ni fin,
» puisque la naissance et la mort se sont retirées
» fort loin de lui, et que la conviction vraie les
» a repoussées. Il reste donc le même en lui-
» même et demeure en soi.

» Contemplez fortement ces choses[2] qui sont
» présentes à l'esprit quoique absentes (pour les
» sens); car rien n'empêchera l'être d'être uni à
» l'être, et rien ne fera qu'il soit dispersé entière-
» ment dans son arrangement, ni qu'il soit re-
» construit.

» Rien n'est ni ne sera, excepté l'être[3] : puis-

---

1 V. 81, et suiv.
2 V. 86-92.
3 V. 95, et suiv.

» que la nécessité a voulu que l'être un et immo-
» bile fût le nom du tout, quelles que fussent à
» ce sujet les opinions des mortels, qui regardent
» la naissance et la mort comme des choses vraies,
» ainsi que l'être et le non-être, le mouvement et
» le changement brillant des couleurs[1]. »

Voilà les textes de Parménide qui contiennent son opinion au sujet de l'immobilité de l'être dans la durée; ils sont formels et positifs. Ainsi, cette unité formidable qui embrasse tout, hors de laquelle la pensée ne s'arrête plus sur rien, ne laisse rien échapper de son sein. Elle ne crée ni ne détruit des images d'elle-même; elle ne se modifie ni ne se transforme; pour elle, il n'y a ni passé ni lendemain. Ce n'est point un fleuve qui coule à travers les âges, animant autour de lui des myriades d'existences, et se diversifiant en mille aspects, suivant les capricieuses ondulations d'une route sans fin. C'est l'existence même dans toute sa plénitude, sans vide et sans étendue, parce qu'elle domine l'espace, dont il semble que l'infinité ne pourrait la contenir qu'en lui posant des bornes. Sa vie consiste à se contempler dans la permanente

---

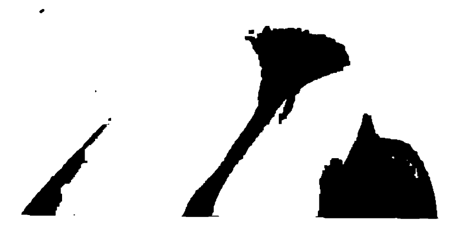
[1] M. Brandis, p. 186-90, de son livre sur l'Eléatisme, commence l'exposition des doctrines de Mélissus par l'argument de ce philosophe sur l'impossibilité de la naissance et de la mort. Le raisonnement de Mélissus n'est qu'une reproduction de celui de Parménide.

pensée d'elle-même, comme une lumière dont les rayons immobiles ne créeraient d'ombre nulle part; et elle est inaccessible, dans sa durée éternelle comme dans son essence, à toute division, à toute distinction, parce qu'elle exclut tout reflet d'elle-même dans la majestueuse solitude de son être, semblable à une mer immense où régneraient le silence et l'infini.

Tous les écrivains, Plutarque, Stobée, Origène, Eusèbe, Hermias,[1] etc., attestent ce dogme de l'immobilité absolue de l'être des Eléates. Aristote, dans sa *Physique*[2], reproduit presque les paroles de Parménide: « Les premiers philosophes, dit-il, » en cherchant la vérité et la nature des êtres,... » disent que rien de ce qui est ne devient ni » ne périt, par cette raison qu'il est nécessaire » que tout ce qui devient soit produit et engen» dré par l'être ou le non-être, et que ni l'une, » ni l'autre de ces hypothèses n'est admissible. » En effet, ce qui est ne peut devenir, puisqu'il » est déjà, et rien ne peut provenir du non-être,

[1] Plutarque, *De placit. Philos.*, I, 24. — Cf, Galien, *De Philos.*, X, 8, p. 32, E. — Stobée, *Eclog.*, I, 21. — Origène, *Philos.*, XI. — Eusèbe, *Præp. Evang.*, XIV, 3. — Hermias, *Gentil. philos. Irris*, 3, p. 403... (Ap. Justin, philos., Paris, 1742.) Voy. Karsten, p. 168, note 67.

[2] I, 8.



» car il faut un substratum, ὑποκεῖσθαι, pour qu'il » y ait naissance, γένεσις.... Ils prétendirent donc » que rien ne devenait, qu'il n'y avait rien de » cette pluralité que nous croyons être, et sup- » primèrent toute génération. » Aristote répète ailleurs[1] à peu près la même chose ; mais il ajoute cette fois quelques mots qui semblent indiquer une école autre que celle des Éléates : « Quelques- » uns des anciens philosophes, dit-il, supprimè- » rent toute génération et toute corruption. Ils » avancèrent avec Parménide et Mélissus que rien » de ce qui est ne naît ni ne meurt, mais seule- » ment que cela nous semble tel. » Quels sont ces philosophes qu'Aristote assimile avec les Éléates, et qu'il en distingue en ajoutant immédiatement :

« Et ces philosophes, parce qu'ils ne pensaient » pas qu'il existât aucune autre substance que celle » des choses sensibles, et que les premiers ils » avaient compris qu'il fallait certaines natures de » ce genre pour que la connaissance et la science » fussent possibles, appliquèrent aux choses sen- » sibles les notions empruntées à cet autre ordre » d'objets. » On ne voit pas, au premier abord, à qui s'adressent ces paroles ; car ce ne peut être ni aux Ioniens ni aux Atomistes, puisqu'ils admettaient le mouvement et la pluralité : et ce

[1] *De Cœlo*, III, 1.

n'est pas davantage aux Pythagoriciens, puisque cette école cherchait la loi des mouvements astronomiques[1].

Simplicius adopte[2] l'argumentation de Parménide sur l'immobilité de l'être, et la donne[3] comme la conséquence nécessaire du rejet de la connaissance sensible : « Parménide et Mélissus, » dit-il, semblent avancer que tout est incréé, ἀγέ» νητα, attendu que nous ne connaissons ni les » choses qui naissent, ni celles qui meurent. » Ce

---

[1] S'il faut en croire Simplicius (*In de Cælo*, III, 1, f° 137), c'est Héraclite qui admettait l'unité du *substratum*, comme Aristote lui-même le dit dans la suite du passage cité. Ce pourrait être aussi Empédocle, qui insistait beaucoup sur *l'unité* du monde matériel. (V. Arist., *Mét.*, II, 4, et Simplicius, sur le *περὶ οὐρανοῦ*, f° 686.) En effet, Empédocle et Héraclite disaient tous deux que l'être est à la fois un et multiple (V. Arist. *Phys.*, I, 4; *Mét.*, I, 3; *Du monde*, c. 5). Seulement l'unité d'Héraclite était le feu; celle d'Empédocle, le chaos. Tous deux disaient que le monde se maintient par la haine et par l'amitié, et qu'il existe toujours quoique changeant sans cesse. (V. Arist., *Ethic. Nicom.*, VIII, 1; *De Cæl.*, I, 10; Diog. Laërt., VIII, 2; Simplicius, *sur la Phys.*, I, f° 11.) Héraclite, en particulier, disait qu'une chose subsiste éternellement, savoir : ce d'où toutes choses naissent et se transforment, c'est-à-dire le feu (V. Arist., *De Cæl.*, III, 1); mais, cependant ni Héraclite, ni Empédocle ne niaient complètement toute génération et toute corruption.

[2] *In Phys.*, I, 34, B.

[3] *De Cælo*, III, 138.

raisonnement prouverait que nous ne connaissons, en effet, ni les choses qui naissent ni celles qui meurent, mais non que la naissance et la mort sont impossibles en elles-mêmes, et contradictoires avec l'essence de l'être. Simplicius est bien plus fidèle à la pensée générale de Parménide lorsqu'il dit[1] : « L'être est immobile; car, ce qui est » mû ne peut être mû qu'autant qu'il est changé, » qu'il devient autre que ce qu'il était : si donc » l'être était mû, il serait changé de ce en quoi il » est. Mais l'être existe dans l'être lui-même; et ce » qui est changé, en cessant d'être ce qu'il était, » est tombé dans la corruption; et comme l'être » est incorruptible, il ne peut ni changer, ni se » mouvoir. » Cette argumentation a l'avantage de s'appliquer à la double immobilité de l'être dans l'espace et dans la durée. Alexandre d'Aphrodisée, cité par Simplicius dans le même endroit, attaque cet argument. Suivant lui, s'il n'y avait d'autre mouvement que celui qui s'opère, quant à la substance, ἡ κατ' οὐσίαν κίνησις, lequel s'appelle plus exactement changement et non mouvement, peut-être les Éléates auraient-ils raison; mais il y a d'autres mouvements, et, par exemple, celui qui s'opère dans la qualité. Il n'est donc pas vrai de prétendre que l'être est au-dessus de toute espèce de mou-

[1] *In Phys.*, I, 17, B.

vement. Nous dirions dans la phraséologie moderne : s'il n'y avait de mouvement ou de changement que le changement absolu, c'est-à-dire le passage de l'être au non-être, on pourrait dire avec justesse que l'être est immobile. Mais il y a aussi le mouvement ou changement qui fait qu'une qualité se change en une autre sans que la substance périsse : donc il y a un mouvement autre que le passage de l'être au non-être; donc l'être, immobile quant à la substance, est mobile quant à l'accident et aux qualités.

Simplicius, qui accepte sur ce point la doctrine de Parménide, relève l'objection d'Alexandre d'Aphrodisée. Comment, dit-il, l'être qui ne soutient de rapport avec aucune chose, qui n'a ni accidents ni qualités, comment pourrait-il éprouver un changement relatif et partiel, un changement dans ses modes? L'être absolu ne peut donc ni changer absolument ni changer relativement, et il est vraiment immuable et éternel. En outre, Simplicius prétend qu'Alexandre d'Aphrodisée se contredit lui-même. En effet, le commentateur péripatéticien, après avoir déclaré que le passage de l'être au non-être implique contradiction, aurait ensuite reproché un peu plus loin aux Eléates de dire que si l'être se changeait absolument, il tomberait dans la corruption, c'est-à-dire, deviendrait le non-être. Or, le reproche d'Alexandre d'Aphrodisée, pour être d'accord avec son objec-



tion, devrait porter sur l'hypothèse qu'il n'y a de changement que le changement absolu, et non sur ce que le changement absolu entraîne la corruption ou l'anéantissement de l'être changé. Si le changement, dit Simplicius, faisait venir tel être déterminé de tel être déterminé, rien n'empêcherait qu'à son tour il ne devînt par un nouveau changement tel être déterminé; de sorte qu'il y aurait ici mouvement, et non corruption. Mais si au contraire l'être est changé absolument, que deviendra-t-il? Car il ne pourra devenir tel être déterminé, puisqu'après le changement absolu il ne devra rien subsister de lui; et l'existence intermédiaire et transitoire de l'objet qui change est contraire à l'hypothèse du changement absolu. Ce sera donc une corruption absolue, un véritable passage de l'être au non-être, comme disent les Eléates; assertion contradictoire selon Alexandre d'Aphrodisée, qui est mal venu ensuite à reprocher aux Éléates d'avoir vu là une impossibilité. Mais, ajoute Simplicius, cette corruption, cet anéantissement de l'être, répugne en soi. Comment, en effet, l'être pourrait-il devenir le non-être, lui qui est toujours et en tout le même, qui est l'être et n'est que l'être?

L'auteur du livre *de Xénophane, Zenone et Gorgia*, dit[1] que l'on ne peut avancer de l'être de

[1] Cap. 2.

Parménide, qu'il est semblable à quoi que ce soit, à moins qu'on ne veuille dire qu'il est semblable à lui-même ; dans ce cas, l'univers, suivant lui, serait semblable en ce sens qu'il serait composé de parties semblables. Mais cette interprétation de la pensée de Parménide, qui aboutit à trouver des parties dans l'être, n'est pas conforme au texte même des Fragments. « L'être, y est-il » dit, n'est pas divisible, puisqu'il est en tout sem- » blable à lui-même. » En effet, l'être qui n'a ni passé ni avenir, n'a ni commencement ni fin ; comme il est continu et indivisible, il n'a pas de différences en lui-même ; et c'est ce qu'exprime le mot *semblable à lui-même*, πᾶν ἐστὶν ὅμοιον. L'unité de Parménide est partout semblable et égale à elle-même, parce qu'elle ne peut être ni plus ni moins ici que là ; elle échappe aux lois de la quantité, et ne peut être mesurée par aucun nombre.

Simplicius conclut[1] de l'indivisibilité de l'être qu'il est incorporel. Il prétend aussi[2] que l'être est la fin dernière de toutes choses, le principe d'où tout vient, l'abîme où tout rentre. Mais ici Simplicius applique les raisonnements de Parménide à un ordre de choses dont Parménide a nié la réalité. Pour les Eléates il n'y a pas de choses qui *viennent* ni qui *retournent* ; il n'y a pas de mou-

---

[1] *In Phys.*, I, 31, A.
[2] *Ibid.*, I, 19, A.

vement. La remarque de Simplicius montre combien il est facile de perdre de vue l'idée vraie et fondamentale de l'Eléatisme. Aristote en est une preuve plus éclatante encore. Dans ses discussions sur le système de l'unité absolue, il oublie trop souvent que Parménide rejette les données des sens, et raisonnant comme si la matière existait pour les Eléates, il trouve facilement des contradictions là où il n'en existe pas. Ainsi, par exemple[1], les expressions de συνεχές et de ἀδιαίρετον paraissent contradictoires à Aristote. Et sans doute, si l'on dit d'un corps qu'il est continu et n'est pas divisible, au moins par la pensée, on dira une absurdité. Mais quand Parménide déclare que l'être absolu, indivisible et simple, est continu, il veut dire que dans cet être absolu il n'y a place pour aucun non-être, aucune séparation, aucune différence; et, loin d'être contradictoires, les deux termes, *indivisible* et *continu*, appliqués à l'être absolu de Parménide, peuvent se conclure l'un de l'autre, et se supposent réciproquement.

IX. L'ÊTRE ABSOLU EST PARFAIT.

Qu'ajouter à ce que nous venons de dire de l'être absolu, sinon qu'il est parfait? Car il ne lui manque rien, et il est tout. Mais, comme aux

---

[1] *Phys.*, I, 1.

yeux des anciens la perfection est plus grande dans un être déterminé, que dans un être indéterminé, l'être absolu sera non seulement parfait, mais encore achevé et fini. Et s'il est possible d'en trouver quelque faible image parmi les objets qui tombent sous nos sens, c'est tout au plus dans la sphère, qui est ronde de partout, qui est partout égale à elle-même, et qui est en même temps finie et déterminée. « L'être[1] n'a ni commencement ni » fin, ἄναρχον, ἄπαυστον, » disent les Fragments;.... « c'est pourquoi[2] il n'est pas admissible que l'être » ne soit pas infini, ἀτελεύτητον, car il est l'être qui » ne manque de rien, et s'il ne l'était pas, il man- » querait de tout.... L'être[3] possède la perfection » suprême, étant semblable à une sphère entière- » ment ronde, qui du centre à la circonférence » serait partout égale et pareille; car il ne peut y » avoir dans l'être une partie plus forte ni une » partie plus faible que l'autre. »

Cette comparaison d'une chose parfaite avec une sphère était tout à fait dans les habitudes des anciens. Avant Parménide, Xénophane avait déjà dit de Dieu qu'il est sphérique[4]. Aristote concevait le monde comme une sphère, à cause du mou-

[1] V. 82.
[2] V. 87-88.
[3] V. 100-4.
[4] Xenoph., *Rell.*, éd. Karsten, p. 104, 108, 109.



vement circulaire de l'univers; et cela pour deux raisons : la première, parce qu'il n'y a ni espace ni vide en dehors du monde, et qu'il devrait y en avoir nécessairement, si le monde, tout en obéissant à un mouvement circulaire, n'avait pas une forme sphérique; la seconde, parce que la forme sphérique était à ses yeux la plus parfaite[1]. Or, le monde, en tant qu'il est le tout, est parfait et ne diffère de l'être parfait absolu qu'en ce qu'il est matériel[2]; et en tant que parfait, il est ce en dehors de quoi rien ne peut être : et cette propriété n'appartient ni à la ligne droite, ni à la figure rectiligne, puisqu'on peut toujours ajouter quelque chose à l'une et à l'autre, mais seulement au cercle et à la sphère[3]. Suivant Platon[4], le monde étant destiné à contenir les êtres les plus variés, devait aussi contenir dans sa forme et dans sa figure toutes les formes et toutes les figures réelles et possibles. C'est pourquoi il avait reçu la forme d'une sphère, qui est symétrique et parfaite, et qui fait que le monde peut avoir une unité déterminée, sans avoir ni haut ni bas. Simplicius dit

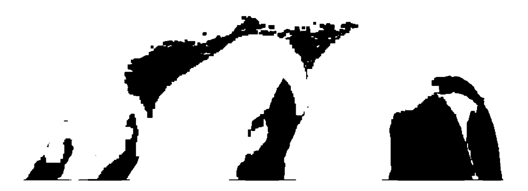
---

1 *De Cœlo*, II, 4.
2 *Ibid.*, I, 1.
3 *Ibid.*, II, 4.
4 V. le *Timée*, XII, p. 120 et 123, trad. Cousin;—p. 30, c, d, et 33, b, éd. H. E.

également[1] que la sphère est l'objet le plus exact dans sa forme que la nature puisse offrir. Toutes ces opinions montrent facilement dans quel sens il faut entendre ce que dit Parménide sur la ressemblance de l'être à une sphère. Il a voulu seulement donner, par une image facile à saisir, l'idée de la perfection absolue de l'être, et non pas attribuer une forme positive et sensible à ce qui ne peut tomber sous les sens.

Ce que dit Parménide de la perfection de l'être, qu'il appelle en même temps fini et achevé, a été l'objet de quelques doutes, et on a cru trouver une contradiction entre les expressions de Parménide, qui emploie tour à tour les mots ἀτέλεστον et ἄπαυστον, et le mot πεπερασμένον, que la plupart des commentateurs emploient comme synonyme et qui est dans Aristote. « L'unité de Parménide, dit l'au» teur de la *Métaphysique*[2], paraît avoir été une » unité rationnelle, et celle de Mélissus une unité » matérielle; c'est pourquoi l'un la donne comme » finie, achevée, πεπερασμένον, l'autre comme in» finie, ἄπειρον. » Le ἄπειρον s'applique ici évidemment à l'unité de Mélissus. Au besoin, ce passage d'Aristote en serait la preuve : « Suivant » quelques philosophes[3], l'univers est un, immo-

[1] *In Phys.*, I, 31, A.
[2] I, 5.
[3] *De gen. et corrupt.*, I, 8.



» bile et infini, parce que s'il avait une limite, » cette limite ne pourrait être que le vide; et » comme le vide est un non-être qui n'existe pas, » les bornes de l'être n'existent pas non plus.» Et Mélissus, dans son argumentation, se servait beaucoup de l'opposition du vide et du plein.

Il y a d'ailleurs un endroit de la *Physique*[1] où Aristote dit formellement que suivant Parménide l'être est fini, πεπερασμένον[2]. Or, on s'est demandé comment le même être peut être dit tout à la fois ἀτέλεστον, ἄπαυστον, et πεπερασμένον? M. Brandis[3] propose tout simplement de lire à la place de ἀτέλεστον, qui est au vers 59, οὐδ' ἀτέλεστον. Mais cette correction, qui coupe la difficulté au lieu de la lever, a le double défaut d'être inadmissible, parce qu'elle ne peut entrer dans le vers, et d'être inutile. Il est, je crois, facile d'accorder entre eux les divers mots qu'emploie Parménide, et ceux dont se sert Aristote pour préciser sa pensée, mots entre lesquels on s'est trop hâté de trouver des contradictions. Le même Aristote qui a donné lieu aux doutes de la philologie moderne, fournit les moyens de les résoudre. « Un tout, dit-il[4], c'est

---

1 I, 2.

2 Simplicius, *in Phys.*, I, 25, A, dit également que l'être de Parménide est fini.

3 P. 109 et 110, not., ad vs. 61.

4 *Phys.*, III, 6.

» ce à quoi il ne manque rien. Or, le tout et le » parfait, ou sont absolument la même chose, ou » se rapprochent l'un de l'autre par leur nature; » *et il n'y a de parfait que ce qui a une fin*. C'est » pourquoi Parménide a dit une chose plus vraie » que Mélissus. Celui-ci, en effet, appelle infini » le tout, et celui-là dit que le tout est fini, et à » égale distance du milieu; car l'infini ne peut » s'unir au tout et à l'entier comme le lin au lin, » puisque c'est de là qu'ils concluent que l'infini » possède cette qualité précieuse d'envelopper » toute chose, et de renfermer le tout en lui- » même, à cause de la ressemblance qu'il a avec » le tout; car l'infini est la matière de la perfec- » tion de la grandeur, et le tout en puissance non » en acte. » La conséquence la plus directe à tirer de ces paroles d'Aristote, c'est que, pour lui ainsi que pour Parménide, l'idée de la perfection est inséparable de l'idée d'une fin; et qu'ainsi l'être doit tout à la fois être infini, sans bornes, en ce sens que rien ne le limite, et qu'il est toute existence; et fini, en ce sens qu'il est déterminé, positif, réel et vrai, et non vague, insaisissable, comme on pourrait imaginer l'infini. Peut-être aussi pourrait-on ajouter que la perfection d'un être implique l'idée d'un but pour lequel il existe, et que c'est l'idée de ce but qui a reçu depuis Aristote le nom de cause finale, qui fait dire à Aristote que l'être doit avoir une fin.



Mais si cette conjecture est conforme aux principes de la métaphysique péripatéticienne, il ne faut pas oublier qu'aucun passage des écrits d'Aristote ne vient la fortifier. Simplicius semble avoir compris comme nous la pensée d'Aristote : « Le [1] principe de la fin et de la limitation de toutes » choses, dit-il, doit être plutôt défini par la fin » que par l'infinité..... Car l'imparfait, puisqu'il » manque de quelque chose, n'a pas encore de » fin. » Quelques lignes plus loin, il dit encore [2] : « Si, en effet, l'être n'est en rien le non-être, il » ne lui manque rien, et il est parfait. Mais s'il est » parfait, il a une fin, et (en ce sens) il n'est pas » infini. Mais avoir une fin, c'est avoir une extré» mité. De la sorte, les opinions de ces deux » hommes ne se contredisent pas. » Ces derniers mots de Simplicius prouvent que, dans l'antiquité, on avait cherché à concilier la définition de l'être de Parménide et celle de Mélissus. Il faut donc conclure de tous les passages que nous venons de citer que, pour les Éléates, comme pour les anciens en général, l'idée de fin était inséparable de l'idée de perfection ; qu'en disant que l'être est fini et infini, Parménide et Mélissus le considéraient non sous le rapport de la grandeur, mais

---

1 *In Phys.*, I, p. 7, A.
2 *Ibid.*, 7, B.

sous celui de la détermination ; et qu'à leurs yeux l'être était tout à la fois absolu et déterminé. Les Éléates n'ont jamais conçu l'être sous aucun rapport de nombre ni de quantité. Aussi Aristote prétend-il à tort trouver une contradiction entre l'assertion par laquelle les Éléates déclarent que l'être est infini ou fini, et celle par laquelle ils le déclarent en même temps indivisible, parce que dans ces assertions, d'un côté ils soumettent l'être aux rapports de quantité et de nombre que semble impliquer l'infinité de l'être, et que d'un autre côté ils nient qu'il doive être considéré numériquement et comme quantité, en ce qu'il est indivisible et simple. L'être de l'Éléatisme est un en tant qu'il existe seul; il est fini, en tant que parfait; il est infini en tant qu'aucun autre être ne vient le borner ni le circonscrire, et qu'il est à lui-même sa fin, sa limite, son terme.

X. IDENTITÉ ABSOLUE DE L'ÊTRE ET DE LA PENSÉE DE L'ÊTRE.

Arrivons maintenant à la dernière conclusion de Parménide sur l'être, car il pousse jusqu'à la cîme la plus élevée le système de l'unité absolue.

C'est un fait que la raison ne peut former la conception de l'être sans avoir en même temps la conscience d'elle-même ; l'homme se sait et se pense lui-même dans chaque acte de sa pensée.

Si donc il vient à se distinguer, comme sujet pensant, de l'être qui est l'objet de la pensée, il admettra ainsi au moins sa propre existence comme distincte de l'unité absolue. Dès lors tout l'Eléatisme est renversé par la base. L'univers tout entier aura beau ne former qu'une vaste unité indivisible; si l'homme reste en dehors pour le contempler, il forme à lui seul une existence qui, n'étant point absorbée par l'existence absolue, se pose en face d'elle, et peut s'y ajouter. Dès lors il y a non plus un être, mais deux êtres.

Parménide avait sans doute prévu cette difficulté que le plus simple acte de la réflexion devait provoquer. Aussi pose-t-il définitivement la clef de voûte à son système, en déclarant que la pensée qui conçoit l'être est adéquate et identique à l'être lui même; l'être se pense et la pensée est l'être: de sorte que l'unité absolue, tout en ne sortant pas d'elle-même, demeure intelligible à la raison, et que celle-ci n'est plus forcée, en s'observant dans l'acte de la réflexion, d'admettre quelque chose en dehors de l'unité de l'être. « La pensée, » dit Parménide[1], est la même chose que l'être. Il » faut[2] que la parole et la pensée soient de l'être, » car l'être existe et le non-être n'est rien. » (Et

---

[1] V. 40.
[2] V. 43.

la pensée et la parole qui conçoivent et expriment l'être ne peuvent pas être un non-être.) Il répète la même chose plus loin : « Or[1], la pensée est » identique à son objet ; car, sans l'être sur lequel » elle repose, vous ne trouverez pas la pensée : » rien, en effet, n'est ni ne sera hors l'être. »

Ainsi, Parménide énonce expressément l'identité de l'être et de la pensée, c'est-à-dire, l'identité absolue de la pensée et de son objet. Cette conclusion devait nécessairement couronner tout l'édifice de son système, et il l'a formulée avec une rigueur parfaite. Le raisonnement par lequel il y arrive est d'ailleurs tout à fait conforme à l'ensemble de son argumentation, et peut se traduire ainsi : Ce qui conçoit l'être, est ou l'être ou le non-être ; or, ce n'est pas le non-être, puisqu'il n'est rien et n'est pas, ni sujet, ni objet : donc c'est l'être et l'être seul qui se pense et se connaît lui-même ; donc il y a identité entre ce qui connaît et ce qui est connu, entre le sujet et l'objet ; donc enfin, puisque l'être ou l'existence nous est donnée dans la pensée, et que la pensée est l'être, il y a identité entre penser et exister ; donc être et concevoir l'être est une seule et même chose. Cette identité de l'être et de la pensée était un des dogmes de l'Éléatisme qui entraient le

[1] V. 93, et suiv.

mieux dans le courant général des idées alexandrines. Aussi les Néoplatoniciens ont-ils essayé, en l'exposant, de se l'approprier.

Simplicius[1] a remarqué que jamais Parménide n'a dit de l'être qu'il est intellectuel, parce que le mot intellectuel implique la dualité de l'intelligence qui connaît et de l'objet qui est connu. Mais le même Simplicius, qui fait cette remarque, dit[2] avec Plotin[3] que l'être de Parménide est l'intelligence d'où émanent toutes choses. Or, cette manière de parler est purement alexandrine. La pensée exacte de Parménide n'est pas que l'être est un esprit qui connaît ou qui crée d'autres êtres; mais qu'il y a identité entre l'être et la pensée; que l'un est l'autre, et que dans cette identité, il n'y a aucune distinction possible du sujet et de l'objet. Et c'est cette identité absolue qui seule peut mettre le dogme de Parménide à l'abri de l'objection platonicienne contre l'immobilité de l'être[4]. S'il y a identité absolue de l'objet et du sujet dans la pensée, la pensée n'est pas un mouvement comme le disait Platon, et partant, elle ne contredit en rien l'immobilité de l'être.

Tels sont les résultats extrêmes et les plus loin-

---

1 *In Phys.*, I, 31, A.
2 *Ibid.*, I, 19, A.
3 *Ennead.*, V. I, 8,
4 V. plus haut, p. 59.

tains rivages auxquels la logique a poussé l'Éléatisme; telle est la dernière formule dans laquelle est venue se résoudre et se résumer la doctrine qui avait pris pour point de départ et pour condition la négation de la pluralité, l'anéantissement de toute multiplicité. Le système de Parménide se trouve, comme on le voit, entièrement compris entre la négation de toute réalité sensible, et l'identification absolue de l'être et de la pensée. C'est un idéalisme complet, d'autant plus extravagant qu'il est plus logique et que les conséquences sont plus rigoureusement tirées des prémisses posées.

Il est en quelque manière au pouvoir de l'homme d'oublier systématiquement toutes choses, et de s'abstraire du monde entier qui l'entoure; il peut, en commandant le silence à tous les sens, étouffer les mille voix qui lui parlent de la nature extérieure; mais quand il a ainsi jeté un voile par dessus sa tête, pour s'enfermer dans l'idéale contemplation du mouvement monotone de sa pensée, il a épuisé le domaine soumis à sa volonté; un degré de plus dans l'abstraction le conduirait à l'absolu néant.

XI. EXPOSITION DE LA PHYSIQUE OU COSMOLOGIE DE PARMÉNIDE, DU τὰ πρὸς δόξαν. — CARACTÈRE DE CETTE PARTIE DE SA DOCTRINE.

Pour achever l'exposition de tout ce que Parménide enseignait, il reste à examiner en quoi



consistait sa doctrine sur la réalité sensible, sur ce qu'il appelait *les choses de l'opinion*, τὰ πρὸς δόξαν. C'est ce qui forme la physique, ou plutôt la cosmologie éléatique.

Mais il ne faut pas oublier que le premier axiôme de Parménide est que la vérité n'est en rien perceptible à nos sens. L'incertitude radicale dont Parménide frappe la connaissance sensible, donne la mesure de l'importance qu'il pouvait attacher à sa propre théorie des objets extérieurs. Cette théorie est une pure concession qu'il fait à la force du sens commun; il ne croit pas ce pouvoir légitime; mais il se prête volontairement et sciemment au préjugé qui attribue de la réalité à toutes ces ombres, à ces apparences trompeuses, dans la poursuite desquelles se complait le vulgaire des hommes, tourbe insensée qui se laisse séduire par des chimères, et ne contemplera jamais la vérité. La physique de Parménide n'est qu'un accessoire dans tout son édifice philosophique; et, quelles que soient les conséquences que l'on puisse en tirer, jamais elles ne devront prévaloir contre ce qu'il a dit au sujet de la vérité. Ce ne sont pas deux parties de la même doctrine, dont l'une puisse servir à contrôler l'autre; ce sont deux doctrines distinctes, dont la première est l'expression franche et hardie de la pensée du philosophe, et dont la seconde n'est que l'organisation régulière de croyances sans portée et sans valeur à ses yeux. Et

cette distinction si tranchée des deux parties du poème de Parménide, n'existe pas seulement par la diversité des titres et par le fonds des idées : dès le prologue, le philosophe fait pressentir cette division, en disant : « Il faut que tu connaisses tout, et » les entrailles incorruptibles de la vérité à laquelle » il faut croire, et les opinions des mortels, qui » ne renferment pas la vraie conviction, mais l'er- » reur; et tu apprendras comment, en pénétrant » toutes choses, tu dois juger de tout exactement.[1] » En outre, voici comment Parménide, en terminant l'exposition de la vraie science, annonce la partie de son poème où il se fait l'interprète des opinions humaines : « Je termine ici, dit-il[2], ma » démonstration et mes réflexions au sujet de la » vérité. Apprends ensuite les opinions des mor- » tels, en écoutant la trompeuse harmonie de mes » vers. »

La seconde partie du poème de Parménide nous est parvenue bien plus altérée que la première : ce que nous en possédons suffit toutefois pour en laisser deviner l'ensemble. Il y reproduisait évidemment les croyances les plus répandues de son temps, et quelques opinions en physique et en médecine, qui semblent par ce motif avoir été accréditées de très-bonne heure.

---

[1] V. 28-32.
[2] V. 109-111.



XII. DEUX PRINCIPES DES CHOSES, LE FEU ET LA NUIT.

Parménide expose d'abord, d'une manière générale, les principes des choses : « Les hommes, » dit-il[1], ont prétendu signaler deux espèces d'ob- » jets, dont l'une ne peut être admise, et en cela » ils se sont trompés : ils les ont jugées de nature » contraire, et leur ont appliqué des désignations » entièrement différentes. Ils ont distingué d'une » part le feu éthéré de la flamme, léger, très-peu » consistant, entièrement semblable à lui-même, » et différent de l'autre espèce ; d'autre part celle- » ci, qui a également sa nature propre, savoir, à » l'opposé, la nuit obscure, matière épaisse et » lourde. Je t'exposerai l'arrangement apparent » de tout cela, afin que tu n'ignores rien des opi- » nions des mortels. »

Simplicius est le seul auteur qui nous ait transmis ce fragment; et malgré l'obscurité de quelques endroits, on voit que Parménide admettait deux principes dans la nature; d'un côté, le feu ou la lumière, de l'autre, la nuit ou la matière épaisse et lourde. Les vers suivants confirment

---

1 V 112, et suiv..

cette dualité : «[1] Mais, comme tout s'appelle lumière et nuit, et reçoit les noms divers qui appartiennent, suivant leur valeur propre, soit à l'une, soit à l'autre, tout est plein en même temps de la lumière et de la nuit obscure, puisque toutes les deux sont égales, et qu'il n'y a aucun vide dans aucune des deux. » Un passage de la *Physique* d'Aristote[2] atteste aussi que les éléments de la nature étaient, d'après Parménide, le chaud et le froid, le feu et la terre. Aristote va même plus loin dans l'interprétation des paroles du philosophe Éléate, et dans la *Métaphysique*[3], il compare et assimile le chaud à l'être, et le froid au non-être. Or, il est bien vrai que Parménide lui-même, dans les fragments qui nous restent de son poème[4], indique cette comparaison; mais tant s'en faut qu'il la donne comme une doctrine sérieuse : il a soin de nous dire qu'il se conforme en cet endroit aux fausses opinions des mortels. Cette fusion des deux parties de la doctrine de Parménide est en contradiction évidente avec les vers que nous avons cités plus haut. La théorie sur l'être et le non-être appartient à un tout

---

[1] V. 121-24.

[2] I, 5.

[3] I, 5; — Cf, *De gener. et corrupt.*, I, 3; — Philop., *In Phys.*, I, 9.

[4] V. 112-24.



autre ordre d'idées que celle du chaud et du froid; et c'est à Aristote, non à Parménide, qu'il faut rapporter cette assimilation imaginaire des deux points de vue de l'Éléatisme.

Les deux principes qui produisent toutes choses ne sont donc point séparés : ce ne sont pas deux éléments entre lesquels il y ait un abîme; mais ils sont tout à la fois chacun semblable à lui-même, et distincts l'un par rapport à l'autre. Chaque élément se retrouve le même sous toutes les transformations qu'il subit; et jamais il ne s'identifie avec l'autre, bien qu'il s'y mêle sans cesse. Le rôle que ces deux principes jouent dans le monde est donc perpétuel et universel[1] : la lumière produit le chaud, le léger, le rare; et la nuit le froid, le lourd et l'épais. Où l'un domine, l'autre, sans disparaître entièrement, ne tient qu'une place secondaire. Le chaud atténue le froid, le froid diminue la chaleur, et de l'un à l'autre il y a des degrés ou des mélanges à l'infini, et jamais le chaud n'est le froid, ni la lumière l'obscurité. Ce sont des contraires qui, au lieu de s'exclure mutuellement, se rapprochent et s'attirent par leur différence même, qui s'unissent en

[1] Quant à l'antiquité de la croyance au feu et à la lumière, comme premiers principes, V. la *Symbolique* de Creuzer, trad. par M. Guigniaut.

des proportions aussi variées que possible, mais qui ne s'absorbent jamais.

De ces deux principes ainsi constitués, il est facile de faire sortir la multiplicité des choses sensibles. La dualité des principes, et leurs relations mutuelles, engendrent nécessairement une action et une réaction, des mélanges et des contraires. Rien n'est détruit, parce que rien ne domine absolument; tout marche, s'anime et se vivifie.

Mais comment et suivant quelles lois, ces principes, unis ensemble malgré leur diversité, combinent-ils leur action réciproque, pour produire ce qui existe, pour donner naissance à tous ces phénomènes que nos sens nous révèlent, et qui nous charment par leur variété et leur harmonie? C'est là une question tout autrement grave que la précédente. Il était impossible de ne pas découvrir entre les corps certaines ressemblances, et de ne pas chercher à ramener la diversité des choses sensibles à un petit nombre d'éléments plus ou moins vrais. L'hypothèse était là inévitable, et trop facile à admettre pour qu'elle n'apparût pas de bonne heure au sein des cosmogonies antiques. Si elle a varié de forme dans les premières écoles grecques, dans toutes elle a eu sa place, et elle a produit l'Ionisme et l'Atomisme.

Après avoir posé les principes d'où toutes choses proviennent, il fallait décrire la manière dont ces principes entrent en mouvement, et la loi de leur



action. Puisque, dans les choses sensibles, il n'y a rien de nécessaire, rien qui ne puisse ne pas être, il s'ensuit que le mouvement et la vie que nous y découvrons ne sont que des faits, de purs phénomènes, et qu'ils sont produits par les principes élémentaires; et le *comment* de cette production est un problème que la réflexion philosophique, comme la croyance du sens commun, a dû soulever de bonne heure.

Or, de ce problème on ne trouve aucune trace dans les Fragments de Parménide; car, lorsqu'il parle[1] du principe qui pousse les êtres animés à s'unir pour se reproduire, lorsqu'il dit plus loin que l'amour est le premier des dieux[2], on ne peut voir là qu'une réminiscence des anciennes traditions chantées par Hésiode, et non une explication scientifique. Théophraste[3] dit bien que, des deux éléments admis par Parménide, l'un est la matière, et l'autre la cause efficiente. Diogène de Laërte[4], Origène[5], Plutarque[6], Simplicius[7], Philoponus[8],

---

1 V. 128-31.

2 V. 131; — Cf, Arist., *Mét.*, I, 4; — Sext. Empir., *adv Math.*, IX, 1, 6.

3 Ap. Alex. Aphrod., *in Met.*, I, 3.—Cf. Cic., *Acad.*, II, 37.

4 IX, 21.

5 *Philos.*, XI.

6 *De primo frigido*, IX, 729, Reiske.

7 *In Phys.*, I, 9.

8 *In De gen. et Corrupt.*, f, 13, A.

qui semblent tous s'être copiés, répètent l'opinion de Théophraste, et disent que c'est le feu ou la lumière qui est l'élément actif dans la physique éléatique. Mais, en supposant que Parménide ait ainsi attribué exclusivement au feu la force motrice et la puissance d'initiative parmi les choses visibles, la question de savoir comment cette puissance exerce son action n'en serait pas moins encore à résoudre. Il y a plus : aucune des cosmogonies de cette époque ne pose ni ne résout ce problème. Aristote[1] remarque positivement qu'une des choses qui ont le plus honoré Anaxagore est d'avoir cherché le premier quelle est la cause du mouvement, et d'en avoir tenté une explication, très-imparfaite sans doute, mais qui contenait le germe d'une solution supérieure. Or, si la tentative d'Anaxagore est la première en date, il faut en conclure que, dans la physique de Parménide, il n'avait dû se trouver rien de semblable. Ne pourrait-on pas ajouter que, s'il y avait une école qui devait négliger cette question, c'était l'école éléatique, dont la métaphysique niait la possibilité et la réalité du mouvement; et bien qu'entre la métaphysique et la cosmologie de cette école il n'y eût aucun lien, on ne peut s'empêcher de croire qu'elle devait être moins frappée qu'une autre des diffi-

[1] *Mét.*, I, 3.



cultés qu'offre la solution d'un problème qui ne pouvait pas sérieusement exister pour elle.

XIII. THÉORIE DE LA FORMATION DE L'UNIVERS. — COMMENT LE MONDE EST COMPOSÉ DE TROIS PARTIES.

Après avoir indiqué les deux éléments de toutes choses, Parménide exposait, sans doute avec détails, la manière dont ces éléments entraient dans la formation du monde, et suivant quelles proportions ils étaient mêlés à ses diverses parties. Mais ces détails nous manquent presque entièrement. Voici ce que les Fragments contiennent : [1]
« Les (orbes) plus étroits sont faits de feu grossier, et ceux qui suivent sont faits de nuit, avec » une flamme de feu, qui les traverse; au milieu » de cela se trouve la déesse qui gouverne tout : » car, principe de l'odieux enfantement et de la » procréation, elle pousse toutes choses d'une manière violente, et unit le mâle à la femelle et la » femelle au mâle..... [2] Elle enfanta l'amour, le » premier des dieux. »

La déesse dont il est parlé ici, et qui gouverne tout, est sans doute la nécessité, inflexible et juste,

---

[1] 125-30.
[2] V. 131.

δίκη, dont il est parlé dans le prologue, et dont la toute-puissance donne l'ébranlement au monde, par les alternatives incessantes de la vie et de la mort. S'il faut en croire Stobée [1], Parménide plaçait cette divinité au milieu des globes célestes, à égale distance du centre et de la circonférence de l'univers, de manière à pouvoir tout diriger de sa main souveraine. Ce sont là des images mythologiques, non de la science : on peut entrevoir par ce côté un reflet des croyances populaires que la poésie d'Hésiode avait ornées des charmes du rhythme, et qui avaient pénétré jusqu'en Italie et en Sicile. Les vers d'Empédocle, qui ramène tout à l'amour et à l'amitié, semblent comme le dernier écho, très-affaibli, mais encore retentissant, de cette harmonieuse alliance de l'enthousiasme et de la réflexion, d'où naquirent les premières cosmogonies.

Les vers 125 et 126 des Fragments, rapprochés d'un passage de Stobée [2], montrent d'abord que Parménide regardait le monde comme sphérique et composé de cercles, dont il décrit les caractères et la disposition en disant que les cercles plus étroits sont formés de feu épais, et que ceux qui suivent sont faits de nuit, avec une flamme de feu

---

[1] *Eclog. Phys.*, I, 23, 1.
[2] *Loc. cit.*




qui les traverse. Cette sphère se composait ainsi de plusieurs parties soumises à des températures très-différentes. Suivant Stobée, ces cercles ou couronnes, στεφάναι, embrassaient le monde dans leurs étreintes. Le premier était de la matière la plus subtile et d'une éclatante blancheur; le cercle opposé, d'une matière épaisse, de la nuit; entre les deux se trouvaient des cercles composés du mélange de la lumière et des ténèbres, et qui étaient unis et adhérents les uns aux autres. La pesanteur naturelle de ces diverses matières produisait sans efforts l'équilibre du monde. La matière ignée, en tant que la plus légère, s'élevait au-dessus des autres, et atteignait les limites supérieures de l'univers; la matière terrestre, comme la plus lourde et la plus épaisse, s'abaissait vers les parties inférieures; et le milieu restait rempli de matière mixte.

Le monde de Parménide était donc divisé en trois parties, et c'était au milieu de ces trois parties de l'univers, au sein de la lumière et de la nuit, dont toutes choses ont été formées, que la nécessité régnait en souveraine, et que l'amour aurait apparu pour être le premier des dieux et le premier auteur de l'ordre actuel des choses.

XIV. DESCRIPTION DES DIFFÉRENTES PARTIES DU MONDE.

Parménide donnait ensuite une description particulière de chacune des parties de l'univers, et faisait connaître l'influence de l'une sur les autres. Il soulevait ainsi et cherchait à résoudre une série de problèmes sur lesquels roule l'ensemble de l'astronomie et de la physique; et il serait curieux de retrouver, dans un écrivain aussi grave que Parménide, le tableau de la science humaine au commencement du cinquième siècle av. J.-C. Mais il ne nous reste, sur ce point de la cosmologie éléatique, que quelques vers propres à augmenter nos regrets[1] : « Tu connaîtras, disent » les Fragments, la nature de l'air, et tous les as- » tres qui sont dans l'Ether, et les effets cachés » de la brillante lumière du soleil pur, et d'où tout » cela vient, et tu apprendras les travaux circu- » laires de la lune ronde, et sa nature; tu connaî- » tras aussi le ciel qui entoure l'univers, et d'où » il naquit, et comment la nécessité, qui le dirige, » l'enchaîne, pour qu'il maintienne les astres dans » leurs limites;.... comment la terre, le soleil et la » lune, et l'air qui est partout, et la voie lactée » et l'Olympe suprême, et la puissance brûlante

---

1 V. 132-44.



» des astres, ont commencé de naître.... Une lu-
» mière empruntée erre pendant la nuit autour
» de la terre..... tournée sans cesse vers les rayons
» du soleil... »

Stobée[1] nous a conservé quelques-unes des solutions que Parménide avait données aux questions qu'il agitait. La limite du monde aboutissait à un cercle de lumière qui lui servait de ceinture, et qui semblable à un mur fixe et solide renfermait toutes choses. Sous ce cercle de lumière, se trouvait le cercle de feu, τὴν πυρώδη στεφάνην, qui est peut-être l'air et l'atmosphère, puisque ce cercle dans Stobée correspond à celui que Parménide appelle αἰθέρα. Le cercle de feu n'était pas, comme le premier, une pure lumière; et de plus il se subdivisait en plusieurs autres cercles, où, comme on sait, la lumière et les ténèbres étaient mêlées ensemble dans des proportions diverses.

Parmi les cercles de feu, la voie lactée occupait le premier rang[2]. Elle était formée des émanations de la lumière et du feu auxquelles était jointe de la matière plus épaisse; de la voie lactée le soleil et la lune étaient ensuite sortis, la lune de la matière froide et épaisse qui s'y trouvait,

---

[1] *Eclog. Phys.*, I, 23, 1

[2] Stob., *loc. cit.*; — Cf, Plutarque, *plac. phil.*, III, 1; — Galien, c. XVII.

et le soleil de la matière légère et lumineuse qui y était mêlée.

Les astres[1] ne sont que du feu condensé, entretenu par les exhalaisons de la terre, c'est-à-dire, un mélange de terre et de feu; et parmi eux, le plus éclatant, celui qui occupe le rang suprême, est Hespérus, que Parménide, s'il faut en croire Phavorinus[2], avait été le premier à reconnaître comme étant le même que Lucifer. Il plaçait cet astre dans le ciel le plus pur, au-dessus du soleil[3], et la lune le plus près possible de la terre.

La terre, qui est le corps le plus dense et le plus lourd, occupait dans le dernier cercle le rang inférieur[4]. Elle est ronde; et quoique placée au-dessous des cercles plus légers, elle se trouve par son propre poids au centre du monde, et à égale distance des extrémités les plus opposées de l'univers[5]. Elle tremble quelquefois, mais ne se meut pas[6]. Parménide, suivant Posidonius[7], divisa la terre en cinq zônes, dont il plaçait la zône cen-

1 Stobée, *Eclog.*, I, 25.

2 Ap. Diog. Laërt., IX, 23.

3 Stob., *Ecl. Phys.*, I, 25.

4 Plut., *Strom.* ap. Euseb., *præp.*, 1, 8; — Cf, Stob., *loc. cit.*

5 Diog. Laërt., IX, 21.

6 Plut., *Plac.*, III, 15.

7 Ap. Strab., II, 2, *init.*



trale au delà des zônes tropicales; il les déclarait toutes habitables.

XV. SOLUTIONS DE PARMÉNIDE AU SUJET DE QUELQUES PROBLÈMES PARTICULIERS. — VALEUR DE SA COSMOLOGIE.

Telle était, autant que les témoignages de Stobée et de quelques autres écrivains peuvent aider à la reconstruire, la théorie de Parménide sur la formation du monde. A cette théorie générale de l'univers se trouvait jointe une explication des phénomènes de la naissance, de la vie et de la génération de l'homme[1]. Suivant Diogène[2], Parménide faisait naître les premiers hommes de la terre échauffée par les rayons solaires. Et ce n'est pas seulement à l'origine du genre humain, ajoutait-il, que les deux éléments universels ont manifesté leur action; aujourd'hui encore il est facile de la suivre dans l'influence que ces éléments exercent sur la diversité des organisations; car, tout étant composé de chaud et de froid, l'élément igné domine chez les hommes qui ont le plus de vigueur, et l'élément terrestre chez les autres, tels que les vieillards[3].

Quant à la nature de l'âme, Parménide la regarde comme ne faisant qu'un avec l'organisme.

---

[1] V. 149-155.

[2] IX, 22.

[3] Stob., *Floril.*, III, p. 427. Gaisf.

« Suivant, dit-il[1], que le tempérament variable » des membres des hommes est dans tel ou tel » état, il en est de même de leur intelligence ; car, » c'est la même chose, à savoir la nature même » des membres, qui pense dans tous les hommes et » dans chacun d'eux. En effet, ce qui domine dans » le tempérament constitue la pensée même. »

Parménide, au rapport de Théophraste[2], admettait ce principe, si répandu dans l'antiquité, que le semblable seul peut être en rapport avec le semblable, et par conséquent il n'est pas étonnant qu'à ses yeux l'âme dût être de la même nature que les choses matérielles qu'elle connaît. Théophraste, dans le même passage, prétend que Parménide entendait ce principe en ce sens que l'homme vivant perçoit la lumière, la chaleur et le bruit, et que l'homme mort a aussi des perceptions, mais seulement des perceptions contraires, celles des ténèbres, du froid et du silence.

Il ne mettait aucune différence entre sentir et penser[3]; et le besoin de nourriture était, suivant lui, la première cause de nos désirs[4].

---

1 V. 145 et suiv.

2 *De sensu*, princ. — Cf. Theoph., ap. Brandis, *Comment. Eleat.*, p. 167, note k.

3 Diog. Laërt., IX, 22 ; — Cf. Arist., *Mét.*, III, 5 ; et Théoph. περὶ αἰσθήσ., p. 1.

4 Stob. append., éd. Gaisf., p. 72.



Quoique identifiées, pendant la vie, avec le corps, qui en est le résultat et non la cause, comme semblent le donner à entendre les fragments que nous avons cités, les âmes ne périssent pas d'une manière complète; car la Déesse qui mène le monde les envoie tantôt de la lumière dans les ténèbres, et tantôt des ténèbres à la lumière[1]; ce qui rapproche l'opinion de Parménide de la métempsycose pythagoricienne.

Enfin, pour clore toute cette cosmologie, Parménide annonce une sorte de fin du monde[2] :

« Ainsi, dit-il[3], ont commencé ces choses, sui-
» vant l'opinion, et ainsi elles sont maintenant; et
» ensuite elles périront, après avoir vécu de la sorte.
» Et les hommes ont donné un nom distinct à cha-
» cune de ces choses. »

Sa doctrine faisait pressentir cette conclusion; car les objets de l'opinion ne possédant par eux-mêmes rien de vrai ni de durable, et n'étant que des apparences mobiles et fugitives, sans aucune réalité, un jour doit venir où l'ordre actuel du monde sera détruit sans retour, ou bien fera place à de nouvelles combinaisons.

---

[1] Simp., *in Phys.*, 9. A.

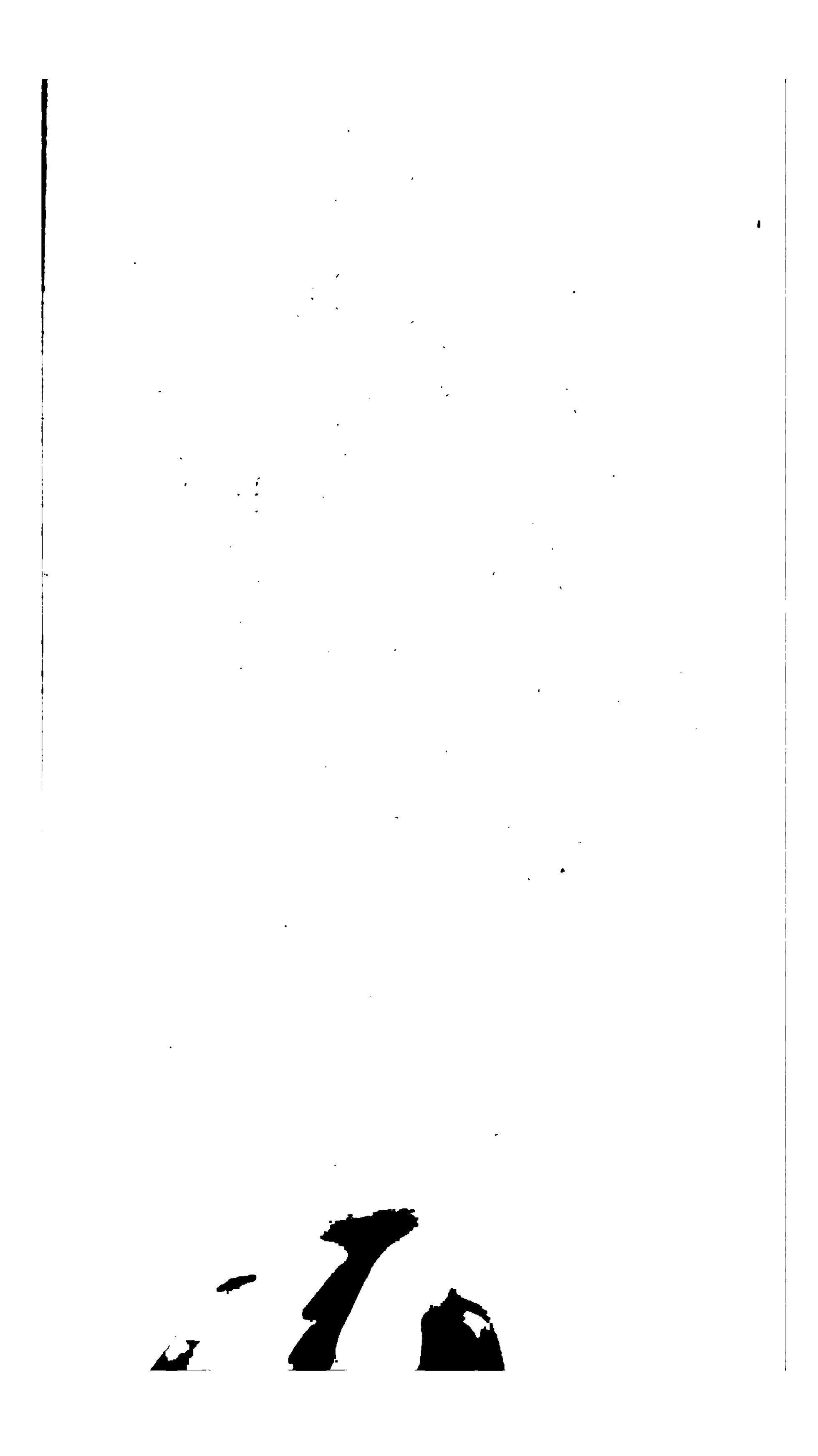
[2] Orig. *Philos.*, XI : Ὁ Παρμενίδης τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν.

[3] V. 156-58.

Voilà tout ce qui nous est resté de la doctrine de Parménide sur les *choses de l'Opinion*. Les fragments qui s'y rapportent sont bien incomplets. Toutefois, le peu qui nous en est parvenu, éclairci et développé par les témoignages des auteurs anciens, nous permet de saisir l'ensemble des problèmes que Parménide avait entrepris de résoudre dans la seconde partie de son poème, et on peut croire, sans hésiter, qu'il y exposait une cosmologie aussi complète que l'époque la comportait. C'était donc un assemblage de faits plus ou moins bien décrits et généralisés, unis entre eux par des explications et des hypothèses entièrement imaginaires, qui elles-mêmes étaient inspirées, au moins en quelques parties, par les anciennes traditions et les croyances mythologiques. Un point à remarquer dans cet essai de physique, c'est que Parménide en identifiant les éléments des choses avec la pensée, et en faisant sortir du principe vital l'organisation qui en est l'écorce et l'enveloppe, semble attribuer aux principes de la matière une énergie propre, et les considérer plutôt comme des forces, que comme de simples *substrata* sans initiative et sans vie, n'ayant que l'inertie pour toute puissance. En un mot, des principes qu'il énumère, on pourrait tirer bien plutôt une physique dynamique, que la physique moléculaire. Mais s'il est hasardeux d'établir sur la physique de Parménide un juge-



ment précis et détaillé d'après les renseignements trop mutilés qui nous sont parvenus, on ne peut nier que ces renseignements attestent, sinon par ce qu'ils contiennent, au moins par ce qu'ils laissent entrevoir et deviner, la force et l'étendue d'esprit de ce penseur qui, dans un temps où l'humanité balbutiait à peine les premiers mots de toute science, essaya le premier de faire leur part à la certitude et à la probabilité; qui voulut poser un point d'arrêt fixe et immuable entre la vérité et l'erreur; et qui, placé pour ainsi dire au-dessus des deux mondes de l'esprit et des sens, après avoir tranché hardiment la question des limites et des fondements de la science, reprit ensuite, dans une double synthèse, l'explication des deux séries de connaissances que nous suggèrent d'un côté l'abstraction et le raisonnement, de l'autre les sens et nos relations avec le monde extérieur. Un pareil système, quel que soit le jugement définitif auquel il doive être soumis, ne pouvait se produire impunément au milieu des premières écoles grecques : pour bien l'apprécier, il faut d'abord constater dans l'histoire de la philosophie le mouvement d'idées auquel il donna naissance, et suivre ce mouvement jusqu'à ses dernières traces dans l'antiquité.



TROISIÈME PARTIE.

INFLUENCE ET RÉSULTATS DE LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE DANS L'ANTIQUITÉ.

I. L'ÉLÉATISME APRÈS PARMÉNIDE. — CARACTÈRE ET CONSÉQUENCES DE LA LUTTE DE ZÉNON CONTRE L'EMPIRISME.

Parménide, dans sa doctrine, aboutissait à un système complet. D'un côté, il exposait, à l'aide du seul raisonnement, et sans l'intermédiaire d'aucune donnée des sens, sa théorie de la vérité, dont l'unité absolue de l'être était le résultat et la conclusion; de l'autre, il donnait satisfaction, dans sa cosmologie, à ceux qui veulent connaître les apparences sensibles, et pénétrer les secrets de la nature extérieure.

Mais dans cet ensemble deux doctrines entièrement distinctes rayonnaient vers des directions tout à fait contraires; et celle qui renfermait l'explication du monde sensible, se trouvait, par les

réserves formelles de l'auteur du système contre la certitude des sens, rabaissée au niveau des croyances vulgaires qui sont dépourvues de toute fixité, de tout caractère scientifique. Sans doute le mode d'exposition et de démonstration de Parménide semble avoir été purement dogmatique; et rien dans les fragments de son poème, ni dans les témoignages de l'antiquité, ne fait supposer qu'il ait eu un goût bien vif pour la polémique. Toutefois, la nature absolument exclusive de son système le constituait de tous points en opposition déclarée avec le sensualisme des successeurs de Thalès. Les Ioniens et les fondateurs de l'Atomisme ne pouvaient admettre, sans abdiquer, les prétentions d'une doctrine qui déniait à la leur la certitude et la vérité. La lutte était inévitable; et bien qu'on ne puisse dire où, ni quel jour elle commença, il paraît qu'elle ne tarda pas à s'engager.

Et comme à cette époque, depuis la fin des guerres médiques, Athènes se faisait de plus en plus le centre des idées de la Grèce, et que la gloire de Périclès commençait à resplendir à l'horizon, ce fut aussi à Athènes que Parménide et Zénon se rendirent, suivant le témoignage positif de Platon, dans le but unique et avoué de propager, de défendre les principes de l'Eléatisme.

Dans ce grand et solennel débat, la vie de Zénon s'épuisa tout entière. Mais le sensualisme de



Thalès et d'Héraclite fut vaincu, car il ne put trouver en lui-même des armes suffisantes pour repousser les attaques d'un système dont il touchait du doigt, sans pouvoir les démontrer, l'absurdité et l'extravagance. Parménide avait créé l'idéalisme; Zénon, de sa parole et de ses écrits, s'en porta le défenseur [1]. Mais, au lieu de s'enfermer dans une protection timide et impuissante, Zénon se plaça hardiment dans le point de vue des Ioniens, pour en mettre à nu les contradictions, et déconcerta ainsi, par une stratégie audacieuse, la vieille argumentation de ses adversaires. L'habileté et la finesse de sa dialectique tendirent à prouver que les Ioniens, qui partaient de la seule réalité sensible, sans tenir aucun compte des données de la raison, étaient amenés nécessairement à des conséquences semblables à celles qu'ils combattaient comme le produit de l'Eléatisme. Admettre

---

[1] « La vérité est, répond Zénon à Socrate, au début du *Parménide*, que cet écrit est fait pour venir à l'appui du système de Parménide, contre ceux qui voudraient le tourner en ridicule, en montrant que si tout était un, il s'ensuivrait une foule de conséquences absurdes et contradictoires. Mon ouvrage répond donc aux partisans de la pluralité, et leur renvoie leurs objections, et même au-delà, en essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition qu'il y a de la pluralité conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un. » (Trad. fr., XII, p. 9; — H. E., p. 128, c.)

la matière, c'est, disait Zénon, admettre la divisibilité, qui est la condition de l'étendue. Mais on ne conçoit pas de bornes à la divisibilité; il suit donc que les objets sensibles étant indéfiniment divisibles, n'ont pas de réalité saisissable; qu'ils sont seulement une pluralité, une collection sans unité, c'est-à-dire une simple apparence, et qu'en tant qu'êtres ils ne sont pas[1].

Pour bien comprendre l'argumentation de Zénon contre l'Ionisme, il faut avoir présent le système véritable de cette école. Aux yeux des Ioniens, non seulement la matière, mais le temps, mais l'espace, étaient composés de parties divisibles à l'infini; de sorte que, dans ce système, chaque molécule de matière contenait une infinité de parties de la matière, chaque instant de la durée une infinité de moments, et chaque lieu de l'espace une infinité de points. C'est à une pareille nature de choses que s'appliquent les raisonnements de Zénon. En se plaçant, comme ses adversaires, dans la contemplation exclusive de la multiplicité et des phénomènes, il retourne contre eux, par la subtilité de sa dialectique, leurs propres hypothèses, et il s'attache à démontrer l'impossibilité radicale où nous sommes, de faire sortir de la

[1] Voir dans l'article sur Zénon, déjà cité plus haut, p. 6, les raisonnements de ce philosophe contre le mouvement, et la vraie valeur de ces objections. — Cf. Bayle, au mot *Zénon*.



multiplicité seule rien autre chose qu'une totalité, et non une unité véritable, c'est-à-dire l'être, la réalité vraie, puisque nous ne concevons pas d'être sans le concevoir un en même temps[1].

L'Empirisme, foudroyé par Zénon, se releva pourtant avec l'Atomisme; et on peut se donner ici le spectacle d'un des premiers progrès de la philosophie. Les attaques de Zénon avaient mis en lumière la nécessité d'admettre l'unité pour expliquer la multiplicité elle-même. Les atomistes crurent éluder les objections de l'Eléatisme, en proclamant qu'il y a dans la matière des parties insécables dont la juxta-position est le fondement de toutes choses. Puisque ce qui manquait à l'Ionisme c'était l'unité, tout comme la multiplicité manquait à l'Eléatisme, Leucippe et Démocrite voulurent rendre l'unité à la matière, et ils inventèrent les atomes. Tel fut le résultat immédiat du contact de l'Eléatisme et de l'Ionisme; et sans doute, ce résultat mérite d'être signalé, puisque nous ne voyons aucun progrès, des atomes de l'antiquité aux molécules inertes de la physique moderne.

Par les travaux et les écrits de Parménide et de

---

[1] Cf. saint Anselme, cité par M. Cousin, *Histoire de la philosophie du* XVIII[e] *siècle*, I, 347. S. Anselme dit que l'unité est la forme nécessaire de la conception de l'être.

Zénon, l'Éléatisme était parvenu, dès son premier élan, à la place la plus haute qu'il pût atteindre. Dogmatique avec l'un, agressif et entièrement polémique avec l'autre, il se présentait comme une doctrine complète, entourée du cortége de ses principes et de ses conséquences ; en même temps il lançait contre ses adversaires des attaques qui allaient au cœur même de l'Empirisme. Aussi, après Parménide et Zénon, était-il impossible de donner à l'idéalisme une base plus subtile, plus hardie et plus étroite ; comme tous les systèmes exclusifs, lorsqu'ils sont poussés à leurs conséquences extrêmes, l'Eléatisme était dans l'alternative, ou de succomber, ou de subir une transformation.

II. MÉLISSUS. — CE QUE DEVINT L'ÉLÉATISME ENTRE SES MAINS.

C'est ici qu'interviennent les efforts de Mélissus. Placé dans la situation que nous venons de décrire, son rôle devait être, et fut en effet, bien inférieur à celui des deux philosophes qui l'avaient précédé. Il trouvait la lutte engagée entre les empiristes et les Eléates. Selon même la conjecture ingénieuse et fort vraisemblable de M. Brandis[1],

---

[1] *Comm. Eleat.*, p. 208.

Leucippe et Anaxagore avaient publié leurs écrits avant ceux de Mélissus, de sorte qu'entre les mains de ces deux hommes le sensualisme avait repris une vigueur et une face nouvelles. Les anciennes idées de l'Ionisme sur le rôle des éléments dans la formation des choses avaient été modifiées; la physique dynamique se faisait jour de plus en plus dans les théories de l'Empirisme, et une sorte d'unité venait limiter la multiplicité indéfinie des objets de la nature. Les corps et la matière restaient divisibles, mais non les atomes dont sont formés les corps et la matière. Mélissus trouvait ainsi devant lui un système rajeuni, qui avait de son mieux recouvert ses anciennes blessures, et satisfait à des difficultés nouvelles. L'Eléatisme n'avait rien perdu; mais ses adversaires s'étaient relevés, et ce fait seul devenait pour lui un commencement de décadence et presque une chûte.

Mélissus reprit pour son compte la doctrine de Parménide; mais il voulut en élargir la base en faisant un emprunt aux notions de temps et d'espace, admises par les Ioniens, et que Parménide avait complétement négligées. Mélissus part, comme tous les Éléates, de la notion générale de l'être. Il le déclare infini, c'est-à-dire, suivant sa propre explication, sans commencement ni fin, et il applique cette idée d'infini au temps et à l'espace. Il ajoute que l'infini est un, de sorte que la première conséquence des principes qu'il pose est

d'admettre le temps et l'espace, sans commencement ni fin, et de les identifier l'un à l'autre. Voici sa démonstration de l'infinité de l'être[1] : « L'être » ne peut venir de l'être, car, dans cette hypo» thèse, il serait déjà, et n'aurait pas besoin de de» venir ; et aussi l'être ne peut se convertir en être, » car il resterait ce qu'il est, tout en changeant et » en devenant. Mais s'il ne naît pas, il n'a pas de » commencement ; et s'il ne devient pas, il n'a pas » de fin. Mais ce qui n'a ni commencement ni fin » est infini ; donc l'être est infini. » Mélissus, dans ce raisonnement, conclut de l'infinité de l'être dans la durée à son infinité absolue dans l'espace et dans le temps ; aussi, comme développement à son argumentation, cherchait-il à prouver que rien ne peut être éternel, à moins d'être infini en grandeur, et d'être tout.

Leucippe avait dit que les éléments contiennent les formes des choses que nous voyons et qui sont si variées. Contrairement à cette assertion, Mélissus prétendit que l'être ne peut ni changer, ni se transformer ; et pour démontrer l'immobilité de l'être, il employa trois raisonnements dont voici la substance :

1° L'être est toujours et nécessairement égal à lui-même, car il ne peut ni venir du non-être, ni

---

1 Simpl. *in Phys.*, I, 22, b.

retourner au non-être; et il ne peut ni perdre, ni recevoir autre chose que le non-être, si ce n'est lui-même; il est donc immuable.

2° Il n'y a pas de vide, car le vide n'est pas un être; or, rien ne peut se mouvoir, si le vide n'a pas son existence à part; donc le mouvement suppose le vide qui est un non-être; donc le mouvement suppose ce qui n'existe pas; donc le mouvement n'est pas et ne peut pas être. Mais, si le vide ne sépare pas les objets, ceux-ci n'étant pas séparés ne feront qu'un, et il n'y aura ni pluralité, ni différence. Or, le vide n'est rien et n'est pas; donc il n'y a que l'unité, et l'unité est immuable. Aristote[1], qui rapporte cet argument, ne l'attribue pas directement à Mélissus; il dit seulement que les philosophes qui l'employaient méprisaient la connaissance sensible, comme si la raison devait être notre seul guide, et prétendaient que l'univers est un, immobile et *infini*. Mais, outre que Mélissus proclamait l'univers infini, ἄπειρον, jamais le rigoureux Parménide ne fait allusion ni au vide, ni au plein; car ces deux choses ne sont distinctes que dans le point de vue de l'*opinion*.

3° L'être ne peut se renfermer en lui-même, car il est infini; et le contenant étant plus grand que le contenu, l'être serait ou plus grand, ou plus

---

[1] *De gen. et cor.*, I, 8.

petit que lui-même, ou tous les deux à la fois; or, la condition du mouvement est que l'objet mu soit contenu dans quelque chose où il se meut; et l'être étant infini n'est contenu dans rien; il ne l'est pas non plus lui-même; le mouvement est donc impossible.

C'est ainsi que Mélissus arrive à démontrer que l'être est incréé, immobile et indivisible. Il distingue ensuite l'être de la matière. Pour que la matière fût la même chose que l'être, il faudrait qu'elle fût éternelle, immobile et indivisible. Mais la matière ne nous est connue que comme essentiellement multiple, variable et divisible; la matière n'est donc pas l'être[1].

Mélissus qui se sert ici de l'indivisibilité de l'être pour ôter l'existence à la matière, oublie qu'il a donné à l'être l'étendue, puisqu'il l'a identifié avec l'espace infini, et que l'étendue est essentiellement divisible. De plus, les corps sont perçus par nous comme plusieurs en nombre et composés de parties, de sorte qu'il y a contradiction évidente entre l'idée de l'être nécessaire, un et simple, et celle des corps. Mélissus en conclut que les corps n'existent pas. Mais il aurait dû voir que si les corps n'existent pas, les mots de vide et d'espace

[1] V. Fragments de Mélissus, recueillis par Brandis, *loc. cit.*, p. 186 et suiv.

dont il se sert dans son raisonnement, n'ont plus de sens, le vide étant ce qui sépare les corps, et l'espace qui les contient ne nous étant connu lui-même, qu'à l'occasion de la perception des corps. En troisième lieu, Parménide avait pour ainsi dire supprimé l'espace, en le remplissant entièrement de l'être, puisque l'être de Parménide est parfaitement cohérent et est tout. Mélissus affirmant au contraire que l'espace est infini, suppose par cela même l'existence de l'espace, et est presque forcé d'admettre le mouvement, puisque l'espace en est la condition. Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote, qui d'ailleurs estime l'argumentation de Parménide bien supérieure à celle de Mélissus [1], ait confondu l'être de celui-ci avec la matière [2]. L'auteur de la *Métaphysique* avait été ainsi plus frappé de l'admission de l'espace par Mélissus, laquelle lui semblait entraîner celle de l'existence des corps, que de la négation formelle de la matière par ce même philosophe.

---

1 *Mét.*, I, 5 : Οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν· οἱ μὲν δυό, καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν. — Cf. *Phys.*, I, 2 : ..... Λύειν λόγον ἐριστικόν, ὅπερ ἀμφότεροι μὲν ἔχουσιν οἱ λόγοι, καὶ ὁ Μελίσσου καὶ ὁ Παρμενίδου. καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι, καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσι. Μᾶλλον δὲ ὁ Μελίσσου φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν.

2 *Mét.*, I, 5 : Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.

Sur la question de l'existence des dieux, Mélissus, fidèle en cela aux traditions de l'Eléatisme depuis Xénophane, déclarait qu'il était impossible de rien savoir de certain[1], continuant, sous la forme du doute, les attaques de Xénophane contre les croyances aveugles de l'anthropomorphisme et de la mythologie d'Homère et d'Hésiode[2].

Les changements introduits par Mélissus dans l'idéalisme d'Élée, loin de fortifier cette doctrine, aboutirent ainsi à des contradictions et à des inconséquences qui furent bientôt dévoilées. Parménide, en rejetant d'une manière absolue tout ce qui vient des sens, avait fort embarrassé les empiristes, puisque tout argument emprunté à la réalité sensible, était pour lui, en quelque sorte, non avenu, et n'avait aucune prise sur ses raisonnements; et Zénon, en se plaçant dans l'hypothèse de la multiplicité et de la divisibilité absolue, sans aucun mélange d'unité, avait aisément annihilé les doctrines et les objections de ses adversaires. Le successeur de ces deux philosophes, comme effrayé de la hauteur où Parménide avait relégué l'Idéalisme, le fit un peu dévier du sentier escarpé que celui-ci avait su gravir; et ce fut une faute, puisque la doctrine éléatique n'avait échappé aux

---

[1] Diog. Laër., IX, 24.

[2] V. l'article de M. Cousin sur Xénoph. *Fragm. de philos. anc.*, 2e édit., p. 43-47.

attaques du sensualisme que par un isolement absolu, et l'absence de tout principe commun aux deux systèmes : Mélissus introduisait l'ennemi dans la place qu'il défendait. Aussi Aristote, conduit par la logique, concluait-il sincèrement de l'existence de l'espace admise par Mélissus, que son être infini était la matière, tandis que Mélissus niait réellement la matière et les corps. Une fois arrivé à ce point, l'Éléatisme ne pouvait plus vivre de sa vie propre, ni demeurer comme doctrine spéciale. Mélissus en devait être et en resta, en effet, le dernier représentant; mais les principes qui la constituaient n'étaient pas destinés à périr avec l'école de Parménide. Voici ce qu'ils devinrent.

III. LES SOPHISTES. — SCEPTICISME DE GORGIAS.

La lutte de l'empirisme ionien et de l'Atomisme contre l'idéalisme d'Elée amena un grand décri des deux écoles. Chacune d'elles montrait à merveille le vice de l'école opposée; et, par leurs objections réciproques, elles se condamnaient et se détruisaient mutuellement. Les Sophistes qui s'étaient emparés à cette époque du mouvement des esprits par les séductions de leur brillant langage et de leurs pompeuses promesses, profitèrent habilement de cette situation. Ils empruntèrent aux deux écoles les armes avec lesquelles elles s'attaquaient, et s'en servirent pour élever, sur la ruine des deux grands dogmatismes idéaliste et sen-

sualiste, un scepticisme d'autant plus dangereux qu'il n'épargnait rien, et que la frivolité même de son allure le rendait accessible à tous. Les arguments de Parménide sur l'être et le non-être, et les objections de Zénon contre le mouvement et l'existence de la pluralité, furent repris et ranimés par les Sophistes, et devinrent, entre les mains de ces habiles maîtres de la parole, autant d'instruments pour battre en brèche la certitude des sens et celle de la raison, et pour produire la conclusion suprême de la sophistique, à savoir, qu'il n'y a rien de certain ni de vrai dans la connaissance humaine. Gorgias semble plus particulièrement avoir fait une application sceptique de l'Eléatisme. Il écrivit un livre sur le non-être, ou sur la nature[1]. On dit aussi [2] qu'il faisait usage des raisonnements de Zénon et de Mélissus contre la réalité des corps, pour prouver que rien n'existe, ajoutant que s'il existe quelque chose, ce quelque chose ne peut être connu.

Parménide avait signalé trois solutions possibles au problême de la recherche de la vérité. La première, qui est la sienne, « consiste à montrer » que l'être est, et que le non-être n'est pas[3]; » L'autre consiste à prétendre que l'être n'est pas,

[1] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 65.

[2] Arist. *De X. Z., et G.*, 5.

[3] V. 35.





» et qu'il ne peut y avoir que le non-être[1]; » La troisième est le système de « cette race insensée, » de ceux qui regardent l'être et le non-être à la fois » comme une même chose, et comme une chose » différente[2]. » Gorgias reprend chacune de ces solutions, et s'efforce de montrer qu'elles sont toutes les trois également fausses.

Si quelque chose existait, disait-il[3], ce serait ou l'être ou le non-être, ou bien encore l'être et le non-être tout à la fois. Mais c'est impossible, car : 1° le non-être ne peut pas exister, puisqu'il est l'opposé de l'être; si donc celui-ci est, l'autre ne peut exister; ou bien encore, si le non-être existait, l'être et le non-être devraient exister en même temps. 2° L'être ne peut pas non plus exister, car d'après la doctrine des Eléates, il n'a pu être fait, ni ne pas être fait; et il ne peut être ni un, ni multiple, ni tous les deux à la fois. Gorgias se servait spécialement en ceci de la doctrine de Mélissus et de Zénon sur l'infini, l'espace et le mouvement, et de celle des Atomistes, sur la divisibilité des corps. 3° Ce qui existe ne peut être en même temps l'être et le non-être; car si l'être et le non-être étaient, ils seraient, quant à l'existence, une seule et même chose. S'ils étaient une

---

[1] V. 37.
[2] V. 49-51.
[3] Sext. Emp., *adv. Math.*, VII, 66.

seule et même chose, alors l'être serait comme le non-être : mais le non-être n'est pas; l'être ne serait donc pas non plus. Il suit aussi de là que si tous deux étaient une même chose, tous deux ne pourraient pas être, car ils ne seraient pas deux choses, mais une même chose. Comme, par conséquent, il n'y a ni être, ni non-être, ni l'un et l'autre en même temps, il n'y a donc rien en général. Gorgias fondait ainsi son scepticisme sur l'opposition de l'expérience qui donne la pluralité, et de la raison qui donne l'unité de l'être.

Une autre conséquence tirée par Gorgias des principes de l'Eléatisme était celle-ci : Parménide identifiait l'être et la pensée. Or, suivant Gorgias, si l'être peut être pensé, la pensée doit être semblable à l'être, ou plutôt elle doit être l'être lui-même; car autrement l'être ne serait pas pensé. Mais si la pensée est l'être, toute pensée sera vraie, et le non-être ne pourra être pensé. Et comme nous distinguons des pensées vraies et des pensées fausses, ce qui est pensé n'est donc pas la même chose que ce qui est, et par conséquent, ce qui est n'est ni pensé ni connu.

Protagoras, qui était d'Abdère, exagérait la multiplicité admise par Héraclite[1]; et s'il y avait

[1] V. le *Théétète*, H. E, p. 152-180; — trad. de M. Cousin, II, p. 65 — 144.



dans ses discours quelque trace de l'Eléatisme, c'était surtout à l'Atomisme et à l'Ionisme qu'il empruntait les bases de son scepticisme.

Sans doute, la vie de Parménide, de Zénon et de Mélissus les élève au-dessus de tout soupçon d'avoir jamais tendu au même but que les Sophistes. Parménide fut toujours et jusqu'à la fin entouré de considération et de respects; et le peu que nous savons sur la biographie de Zénon et de Mélissus nous les représente comme des citoyens honorablement mêlés aux affaires politiques de leur pays, qu'ils servirent avec ardeur et sans ambition personnelle; le dévouement de Zénon en particulier fut sans bornes, car son héroïsme lui coûta la vie. Mais les Eléates ne pouvaient pas empêcher que la nature de leurs raisonnements ne convînt à la manière d'argumenter des Sophistes.

A une époque où les termes généraux étaient mal définis, où la dialectique était plutôt un jeu d'esprit qu'une science véritable, la subtilité extrême de Zénon devait surtout rendre ses arguments utiles au but de la sophistique. Aussi, arriva-t-il que le mépris où tombèrent les principes de Gorgias et de Protagoras rejaillit rapidement sur les doctrines de l'Éléatisme, et en particulier sur Zénon, qui quelquefois même a été personnellement confondu avec les Sophistes.

IV. UNITÉ DE L'ÊTRE DE L'ÉCOLE MÉGARIQUE. — DIALECTIQUE DE CETTE ÉCOLE. — SON SCEPTICISME SUR LE MONDE EXTÉRIEUR.

Quelques traces de l'Éléatisme se retrouvent chez les Mégariques. Ces philosophes prétendaient qu'il n'y a qu'un être, lequel est immuable, inaccessible aux sens et perceptible à la raison seule; et Euclide identifiait cet être unique avec le bien, ἓν τὸ ἀγαθόν [1]. L'unité absolue de l'être, d'où découlent son identité et son invariabilité, est donc pour Euclide la base de la réalité et de la moralité de cet être [2]. Entre une pareille doctrine et celle de l'Éléatisme, l'analogie est évidente. Il est vrai qu'à côté de cette ressemblance se montre une différence, et ce qu'on pourait appeler une velléité de progrès. L'unité absolue des Éléates, en détruisant toute pluralité, ne pouvait jamais être admise par le sens commun. Euclide déclara que l'un porte plusieurs noms : il cherchait, sans doute, un moyen d'expliquer comment le vrai, le réel, tout en restant un, peut cependant offrir une apparence, une sorte de multiplicité. L'intention d'Euclide est visible; mais sa tenta-

---

[1] Diog. Laërt., II, 106; — Cf., *ibid.*, VII, 161.
[2] Cic., *Ac. quæst.*, I, lib. II, 42.

tive, trop faible et trop insuffisante, ne pouvait réussir[1].

Diodore, surnommé Cronus, disciple d'Apollonius Cronus, renouvela les attaques de l'Éléatisme contre la connaissance sensible, et surtout contre les grands phénomènes du mouvement, de la naissance et de la mort[2]. Il ne se borna pas à répéter les arguments de Zénon, et y ajouta quelque chose[3].

Mais ce n'est pas dans quelques dogmes isolés que gît l'originalité du Mégarisme. Le caractère le plus général de cette école est d'avoir exclusivement cultivé la dialectique; ses philosophes en reçurent le surnom de *disputeurs*, ἐριστικοί. Or, on sait que Zénon passe pour avoir inventé la dialectique, ce qui veut dire qu'il fut le premier à réduire en système et en une sorte d'art l'exercice de la faculté de raisonner, laquelle est le partage commun de tous les hommes.

La dialectique est donc le grand lien qui unit

---

1 S'il est vrai, comme l'ont pensé Schleiermacher et M. Cousin, que Platon, dans un passage du *Sophiste*, ait voulu faire allusion à l'école de Mégare, il faut croire que cette école distinguait plusieurs idées dans l'unité de l'être. (V. trad. de M. Cousin, t. XI, p. 253-263, et H. E., p. 246, b, c, et 249, c. d.)

2 Arist., *Mét.*, IX, 13.

3 Sext. Emp., *adv. Math.*, X, 85 et suiv. — Cf. Stob., *Ecl.*, I, p. 310.

l'école mégarique à celle d'Elée. Mais quels qu'aient été les rapports de ces écoles, l'Eléatisme devint entre les mains des Mégariques à peu près ce qu'il était devenu entre celles des Sophistes. Les Mégariques et les Sophistes empruntèrent constamment et avant tout, à l'école d'Elée, sa polémique contre la connaissance sensible; et, vu à travers ces deux systèmes, l'Eléatisme prend la couleur d'un véritable scepticisme. Il était jeté hors de ses voies primitives, et avait perdu tout-à-fait son caractère éminemment dogmatique. Il fallait donc qu'une discussion nouvelle vînt lui rendre sa véritable valeur, en dégageant sa pensée fondamentale de l'entourage purement sceptique dont on l'avait obscurcie, et par suite lui restituer l'importance que sa vive originalité lui avait obtenue dès sa première apparition.

Une pareille tentative exigeait une intelligence assez étendue pour bien comprendre l'Eléatisme, et assez ferme pour le juger. Il appartenait à Platon d'entreprendre cette tâche, dont le résultat fut d'acquérir définitivement à la philosophie ce qu'il y avait de vrai dans les principes de l'école d'Elée.

V. PLATON. — IMPORTANCE DE SES TRAVAUX SUR L'ÉLÉATISME. — RÔLE DU LANGAGE DANS LA FORMATION DE NOS CONNAISSANCES. — DISTINCTION DES GENRES ET DES ÊTRES PARTICULIERS. — SPEUSIPPE ET XÉNOCRATE.

La vie de Platon fut une lutte perpétuelle contre la sophistique. Il avait trouvé l'empirisme d'Héraclite et l'idéalisme de Parménide aux prises l'un avec l'autre, et les Sophistes triomphant des objections réciproques de ces systèmes. Platon, pour vaincre ses adversaires, ne s'arrêta point à leur disputer pas à pas un terrain où ils se dérobaient à toute atteinte sérieuse sous mille formes incessamment changeantes. Il remonta jusqu'aux systèmes sur lesquels ils s'appuyaient dans leurs attaques contre tout dogmatisme; et il fut conduit, par ce double motif, d'un côté à l'examen de l'empirisme d'Héraclite, de l'autre à l'examen de l'Éléatisme.

La critique de l'empirisme occupe souvent Platon, et le peu d'estime qu'il avait pour ce système perce dans tout ce qu'il en dit. Protagoras déclarait que tout le savoir humain se ramène à la sensation, et que la sensation est personnelle à celui qui l'éprouve; de sorte que la vérité n'existe pas en soi, mais qu'elle est relative à celui qui la connaît, et qu'elle varie comme la sensation elle-même dans tous ses degrés, dans toutes ses nuances.

Platon s'empare de cette doctrine; il démontre à merveille comment toutes les prétentions de l'empirisme viennent se résoudre dans la formule de Protagoras; et, appliquant cette formule à tous les faits de la connaissance humaine, il la pousse jusqu'aux plus ridicules conséquences; il met à découvert les absurdités et les contradictions auxquelles ses partisans voudraient en vain la soustraire. Il la brise et la ruine de fond en comble, et on sent, dans le langage qu'il emploie pour la réfuter, quelque chose d'amer et de méprisant qui ne lui échappe à l'égard d'aucun autre système.

Les travaux de Platon sur l'Eléatisme tiennent une place considérable dans sa philosophie. Deux de ses principaux dialogues, *le Sophiste* et le *Parménide*, sont consacrés à l'examen de cette doctrine. Mais, entre la manière dont les Fragments de Parménide nous exposent son système, et celle dont ce système est représenté dans *le Sophiste* et surtout dans le *Parménide*, il y a une différence qui n'est nulle part exprimée formellement, et qui néanmoins se fait sentir partout.

Lorsque Parménide parle de l'être et de l'unité, il entend l'être réel, existant par lui-même d'une existence absolue, sans aucun mélange de ce qui est contingent, variable et relatif. Aussi les historiens de la philosophie rangent-ils ordinairement le système de Parménide au nombre des panthéismes idéalistes. Mais, lorsque Platon expose et

discute les idées de Parménide, la série des problèmes a changé de face. Au lieu d'un système sur la réalité, réduisant tout à un seul être, à une unité qui est sans pluralité, mais qui possède par elle-même la plénitude de l'existence, nous ne trouvons plus dans les deux dialogues de Platon, où Parménide joue un rôle presque officiel, que des discussions au sujet de l'être et du non-être, et au sujet des notions que notre esprit acquiert sur l'un et sur l'autre. De sorte qu'en définitive ce qui sort de la dialectique platonicienne, appliquée aux formules de l'Eléatisme, ce n'est ni une réfutation positive et directe des exagérations du système de l'unité absolue, ni une démonstration de la dualité de la matière et de l'esprit. C'est plus et mieux que tout cela, c'est la solution d'un problème plus vaste, puisqu'il embrasse ces mêmes problèmes et d'autres encore dans sa haute généralité, et plus imminent, puisque dans l'ordre des conceptions de l'esprit humain il est antérieur. Dans *le Sophiste* et le *Parménide*, Platon se livre, sous la forme animée et à travers les mobiles détours du dialogue, à une critique fort détaillée des idées que nous avons de l'être et du non-être; il ramène à leur véritable sens ces grandes abstractions, sur la pente desquelles l'Eléatisme avait été entraîné, et dont avaient tant abusé les Sophistes. En les examinant sous les points de vue les plus divers, il les contient dans la limite de la vérité;

sans cesse il montre au premier plan de toute recherche sur la nature des choses, la nécessité d'une appréciation préalable de la puissance originelle et des lois de la raison. En un mot, le résultat auquel il aboutit, mais qu'il n'énonce pas, c'est la réduction du problême ontologique à un problême logique ; c'est la psychologie et la dialectique mises à la place de la métaphysique transcendante et de la théologie.

Platon, dans sa critique de l'Éléatisme, poursuit ce but à travers les vues les plus profondes et les subtilités les plus ardues. Il remarque, d'abord[1], que les anciens philosophes ne divisaient pas leurs idées suivant le degré de généralité auquel elles doivent être prises, et ne faisaient pas de distinction entre une chose considérée absolument et la même chose considérée relativement à une autre chose; de sorte que ces distinctions, si essentielles à une saine dialectique, n'étant point traduites dans le langage, et le langage à son tour restant pauvre de termes généraux destinés au raisonnement, les philosophes tombaient fréquemment, par le vice des mots et des noms mal définis, dans des confusions et des contradictions imprévues, inextricables, et qui étaient d'autant plus propres à engendrer le scepticisme, qu'on y était conduit

[1] V. *le Sophiste*, XI, p. 322, trad. Cous.;—H. E., p. 267, d.

forcément, bien qu'on en aperçût l'absurdité. Un des dogmes les plus étranges de Parménide, et un de ceux dont la défense et la réfutation avaient produit le plus de sophismes, était cette assertion que le non-être ne saurait être exprimé par aucune parole, et que toute tentative à cet égard serait essentiellement contradictoire avec elle-même.

Platon aperçoit le nœud de la difficulté; mais au lieu de l'aborder de front, il fait de longs détours, inutiles en apparence, et dont on ne saisit l'intention qu'au moment où il s'arrête dans une conclusion qui explique sans efforts le paradoxe éléatique. Il cherche[1], par l'analyse des éléments du discours, à déterminer les rapports de la parole et de la pensée, et montre à merveille comment toute pensée se produit dans notre esprit revêtue des signes du langage; comment ces signes en sont inséparables, soit qu'on exprime au dehors la pensée, soit qu'elle demeure simplement conçue dans les silencieuses profondeurs de l'esprit; et comment enfin nous devons, avant d'examiner les êtres en eux-mêmes, nous rendre un compte exact et scrupuleux des notions que nous en avons, et que les mots expriment, et de la manière dont nous les avons obtenues. Il arrive ainsi

---

[1] V. *le Sophiste*, XI, p. 300, et suiv., trad. de M. Cous.; — H. E., p. 260, et suiv.

à une conclusion générale qui est supposée dans tout *le Sophiste*, et qui permet, quand on la possède, de considérer sous leur véritable jour toutes les objections que l'étranger d'Élée oppose dans le cours du dialogue aux différentes formules de l'Éléatisme, et, en même temps, de renfermer dans des limites raisonnables le principe de Parménide, que le non-être ne saurait être exprimé. « Un discours, dit Platon[1], doit être dit de quelque chose; et il peut l'être à propos ou non, » c'est-à-dire, vraiment ou faussement. Le discours vrai dit ce qui est comme étant, le faux » dit autre chose que ce qui est : il dit, comme » étant ce qui n'est pas; c'est-à-dire, ce qui est » autre que ce qui est de l'objet dont on parle; » car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose » beaucoup d'être et beaucoup de non-être[2]. »

Une fois que Platon eut montré le rôle du langage dans les raisonnements, et les vices de la dialectique employée dans les écoles antérieures, il

---

1 V. *le Sophiste*, XI, p. 306 et 307, trad. de M. Cous.; — H. E., p. 263.

2 Antisthène s'était emparé de cette proposition de Parménide que le non-être ne peut être exprimé, pour en conclure, avec les Sophistes, la négation de la distinction des propositions vraies et des propositions fausses. Aristote (*Mét.*, IV, 29), combattant cette erreur d'Antisthène, répète à peu près les phrases du *Sophiste*, qui viennent d'être citées.

lui était plus facile de dévoiler les côtés faibles de l'argumentation éléatique. Dans ce but, il applique sa théorie des idées aux dogmes principaux de Parménide, et montre qu'il en est de l'idée de l'être et de l'un, comme de toutes les idées des genres et des espèces; que ces idées correspondent aux choses sensibles, lesquelles participent de l'être et de l'unité en tant qu'elles existent, et que chacune d'elles a sa propre individualité; mais, en même temps, que les choses sensibles ne sont ni l'être, ni l'unité en soi.

Platon ne niait pas la réalité des choses extérieures; il ne faisait de leur existence qu'une copie des idées : pour lui, les seules réalités absolues étaient les idées considérées en elles-mêmes.

Et ce ne sont pas seulement les conceptions de l'être et de l'unité que Platon ramène à des idées de genres; il opère de la même manière sur toutes les abstractions qui constituent l'Éléatisme. C'est là le secret de l'immense supériorité de la dialectique platonicienne sur l'argumentation éléatique. L'école d'Élée avait la première, et peut-être à son insu, montré le rôle de l'idée de l'être ou de la substance, et celui de l'idée de l'unité dans les conceptions de la raison. Par ce côté, l'école d'Élée est un antécédent véritable du platonisme; et on voit comment la doctrine de Parménide devait apparaître à Platon profonde et

difficile[1]. Mais, en même temps, l'école d'Élée avait poussé aux dernières limites de l'exagération les principes dont elle s'était servie; et c'était cette exagération qui l'avait tuée. Platon transforme en idées les abstractions éléatiques, et leur enlève ainsi ce qu'elles avaient d'essentiellement faux.

Voici comment il procède dans cette transformation, qui est en même temps une critique. Il faut distinguer l'absolu du relatif, l'idée en soi, type de toutes choses, incréée, éternelle, de l'objet phénoménal qui en participe, et qui en est, pour nos regards trop faibles, la seule image sensible et visible. Les genres sont les intermédiaires entre l'idée absolue et l'objet concret, particulier, individuel. Mais les genres ou idées de genres n'étant pas absolus, ne s'excluent point nécessairement les uns les autres; et comme il y a plusieurs idées de genres, le même objet individuel peut participer de plusieurs genres, et être ainsi tout à la fois *le même* et *l'autre*, ou, plus généralement, être et ne pas être en même temps, par rapport à des genres divers.

Des choses différentes peuvent donc se dire avec vérité d'un même objet, à la condition qu'elles ne seront pas contradictoires entre elles. Il y a donc

---

[1] V. le *Théétète*, II, 154, trad. de M. Cous.;—H. E., p. 183, e.

des choses qui peuvent se mêler, et d'autres qui ne le peuvent pas [1], et ces choses sont les genres semblables et les genres dissemblables [2]; et cette distinction des genres semblables qui peuvent se dire d'une même chose, et des genres dissemblables qui s'excluent mutuellement, est la première opération que doit faire celui qui veut, à l'aide du raisonnement, et de la dialectique qui en est l'organisation, s'avancer à la connaissance de la vérité. « Et puisque nous reconnaissons, dit Platon [3], » que les genres sont de même susceptibles du mé» lange, n'est-il pas nécessaire de posséder une » certaine science pour conduire son raisonne» ment, quand on veut démontrer quels sont ceux » de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux » qui ne s'accordent pas, ou rechercher si les gen» res se tiennent en toutes choses, de manière à » pouvoir se mêler indistinctement les uns avec les » autres; et réciproquement rechercher, en pre» nant les choses par la division, s'il y a quelque » raison opposée de diviser et de séparer les uns » des autres tous les genres.

» Serait-ce là la science du philosophe? Diviser

---

1 *Sophiste*, p. 273, trad. fr.; — p. 252, e, éd. H. E.

2 *Ibid.*, p. 275, trad. fr.; — p. 253, b, éd. H. E.; — La même chose est dite dans le *Phèdre*.

3 *Sophiste*, p. 275, trad. de M. Cous.; — p. 253, c, éd. H. E.

» par genres[1], ne pas prendre pour différents » ceux qui sont identiques, ni pour identiques » ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas » que c'est l'œuvre de la science dialectique? » Ainsi, celui qui est capable de faire ce travail » démêle, comme il faut, l'idée unique répandue » dans une multitude d'individus qui existent sé- » parément les uns des autres; puis une multitude » d'idées différentes renfermées dans une idée gé- » nérale; puis encore une multitude d'idées gé- » nérales contenues dans une idée supérieure; et » d'un autre côté, une multitude d'idées absolu- » ment séparées les unes des autres.

» Ainsi[2], il y a des genres qui peuvent s'as- » socier entre eux, d'autres qui ne le peuvent » pas; les uns peuvent s'associer à un petit nom- » bre de genres seulement; d'autres à un grand » nombre; d'autres enfin à tous et de toutes les » manières. »

Appliquons cette théorie aux principales abstractions de l'Eléatisme, et nous obtiendrons toute l'argumentation du *Sophiste*. Le non-être, dont la notion sert à Parménide pour exclure toute négation, toute distinction, ne sera plus ce

---

[1] *Sophiste, loc. cit.*

[2] *Ibid.*, p. 278, trad. de M. Cous.; — p. 254, c, éd. H. E.

fantôme qui effraie la raison par l'idée d'un nihilisme absolu, incompréhensible à l'intelligence, inexprimable par la parole; ce sera un genre dont on pourra dire qu'il existe à certains égards[1]; de même qu'on dira également qu'à certains égards aussi l'être n'est pas.

« Lorsque[2] nous disons le non-être, nous ne » parlons pas, je crois, dit Platon, du contraire » de l'être, mais seulement de quelque chose » d'autre. Par exemple, quand nous disons quel- » que chose qui n'est pas grand, voit-on que » nous désignions par cette expression le petit plu- » tôt que le moyen ? Nullement. Ainsi, nous n'ad- » mettrons pas qu'une négation signifie le con- » traire, mais seulement quelque chose de dif- » férent des noms qui la suivent, ou, pour » mieux dire, des choses auxquelles s'appliquent » les noms que la négation précède. » Et, la part ainsi faite aux conceptions de l'esprit, et aux formes du langage, chaque chose reprend sa valeur réelle, toute contradiction disparaît.

Prenons d'autres exemples. « De tous les genres » dont nous avons parlé tout à l'heure, dit Platon[3], les plus grands sont l'être lui-même, le re-

---

[1] *Sophiste*, p. 238 et suiv., trad. fr.; — p. 241, e, et suiv., éd. H. E.

[2] *Ibid.*, p. 289, trad. fr.;—p. 257, b, éd. H.E.

[3] *Ibid.*, p. 279, trad. fr.;—p. 254, d, éd. H.E.

» pos et le mouvement : les deux derniers ne peu-
» vent pas être mêlés l'un avec l'autre. Mais l'être
» peut être mêlé avec tous les deux, car tous deux
» ils sont. Ainsi cela fait trois. Et chacun d'eux
» est autre que les deux autres et le même que
» soi. »

Mais, continue le grand dialecticien, nous disons ici de chacun de ces genres, qu'ils sont *autres* et qu'ils sont le *même*; l'*autre* et le *même* sont donc aussi des genres? Or, le mouvement est absolument différent du repos; chacun de ces deux genres participe donc du genre l'*autre*, en tant qu'ils sont différents tous les deux, et chacun participe du genre *même*, en tant qu'il n'est pas différent de soi. Ces genres se mêlent, mais ne se confondent pas.

Il en sera également du genre être; le mouvement est par participation [1] à l'être, et pareillement le repos.

Mais le mouvement ne participe pas au repos, ni le repos au mouvement. Qu'est-ce à dire? Voilà le genre être qui, en tant qu'il participe au repos, est *autre* que le mouvement, et en tant qu'il participe au mouvement, il est le *même* que soi? Il est donc autre en un sens, et en un autre il ne

[1] *Sophiste*, p. 284 et suiv., trad. de M. Cous.;—p. 255, e, éd. H. E.

l'est pas. Mais ce qui est autre qu'une autre chose, n'est pas cette chose; il y a donc du non-être dans le mouvement, comme il y en a dans le repos, comme il y en aura dans toute chose qui pourra être *autre* qu'une autre; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il y aura du non-être dans tous les genres, et par suite dans tous les objets qui participent de ces genres.

Ainsi, tout participe à la fois de l'*être* et du *non-être*. « Car [1] la nature de l'autre, répandue en tout, » rendant chaque chose autre que l'être, en fait » du non-être; et en ce sens on est en droit de » dire que tout est non-être, tandis que dans un » autre sens, en tant que tout participe de l'être, » on peut dire que tout est être. Ainsi, en cha- » que idée il y a beaucoup d'être et infiniment de » non-être... Autant il y a de choses différentes » de l'être, autant de fois l'être n'est pas. Car n'é- » tant pas toutes ces choses, il est lui-même un, » mais il n'est pas tout le reste en nombre in- » fini. »

C'est ainsi que Platon renverse par la justesse et la précision de ses généralisations, par l'étendue et la vigueur de sa dialectique, tout l'édifice systématique de l'Eléatisme. Son but, dans cette

---

[1] *Sophiste*, p. 286-288, trad. de M. Cous.; — p. 256-257, éd. H. E.

longue polémique, était évidemment négatif. Mais un esprit aussi puissant et aussi ferme ne pouvait se borner à la destruction de ce qu'il y avait de faux dans les formules qu'il attaquait [1]; aussi laisse-t-il entrevoir, sur les points qui ont été débattus, un dogmatisme qui ne s'impose pas de toutes pièces, mais qui se présente comme la conclusion inévitable de cette discussion. A la doctrine de Parménide sur l'être, il oppose cette définition [2] : « Tout ce qui possède une puissance quelcon- » que, pour exercer une action quelconque, » ou pour en souffrir une, la plus petite et de » la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce » même que pour une seule fois, tout ce qui pos- » sède une semblable puissance est réellement. En

[1] Ritter prétend (II, 210, *Hist. de la philos. anc., trad. par J. Tissot*) que le but de Platon ne pouvait être, dans cette polémique, de trouver une définition précise de l'être. A coup sûr, le dialogue du *Sophiste* n'a nullement l'air dogmatique. Mais il me semble que les conclusions, pour être amenées avec réserve et avec prudence, n'en sont pas moins positives, et entre autres la définition de l'être. Platon avait une doctrine à lui, une théorie qui lui était propre, et il ne pouvait, dans sa polémique contre les écoles antérieures, ne pas chercher à substituer ses idées à celles qu'il attaquait, et dont il mettait à nu la faiblesse et l'insuffisance.

[2] *Sophiste*, p. 256 et suiv., trad. de M. Cous.; — p. 247 et suiv., éd. H. E.

» un mot, je donne pour définition de l'être que » ce n'est autre chose qu'une puissance. » Mais si la puissance n'est pas l'action, elle y conduit nécessairement, et l'action, c'est le mouvement. Platon était donc amené à contredire l'immobilité absolue de l'être contre laquelle il élève cet argument[1] : L'objet connu est mu par le sujet qui connaît; car connaître, c'est agir sur un objet, c'est le mouvoir; et puisque l'âme connaît l'être, celui-ci est mu en tant qu'il est connu.

Or, cela seul détruit l'immobilité absolue de l'être; donc, cette immobilité absolue est impossible. Et puis, tout-à-coup, comme indigné de descendre à des subtilités logiques pour démontrer ce qu'il sentait au fond de son âme avec l'évidence de l'enthousiasme, il s'écrie[2] : « Mais » quoi! par Jupiter! nous persuadera-t-on si faci» lement que dans la réalité, le mouvement, la vie, » l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être » absolu[3] ? Que cet être ne vit, ni ne pense, qu'il » demeure immobile, immuable, sans avoir part » à l'auguste et sainte intelligence? Ou bien, lui

---

[1] *Sophiste*, p. 259 et suiv., trad. fr.; — p. 248 et suiv., éd. H. E.

[2] *Ibid.*, p. 260, 261, trad. fr.; — p. 248, 249, éd. H. E.

[3] Τῷ παντελῶς ὄντι.

» accorderons-nous l'intelligence, en lui refusant » la vie? Ou bien encore, dirons-nous qu'il y a » en lui l'intelligence et la vie, mais que ce n'est » pas dans une âme qu'il les possède? Enfin, que » doué d'intelligence, d'âme et de vie, tout animé » qu'il est, il demeure dans une complète immo- » bilité? Tout cela est déraisonnable. Certes, il faut » combattre, avec toutes les armes du raisonne- » ment, celui qui, détruisant la science, la pensée, » l'intelligence, prétend encore pouvoir affirmer » quelque chose de quoi que ce soit. Aussi, le phi- » losophe, lui qui a pour toutes ces choses la plus » haute estime, est absolument forcé de n'écouter » ni ceux qui croient le monde immobile, qu'ils » le fassent un ou multiple, ni ceux qui mettent » l'être dans un mouvement universel. Entre le » repos et le mouvement de l'être et du monde, il » faut qu'au lieu de choisir, il les prenne l'un et » l'autre. »

La méthode que Platon emploie pour réfuter l'Éléatisme est facile à suivre dans *le Sophiste*. Dans le *Parménide*, l'auteur de la théorie des idées pénètre peut-être plus avant encore au sein de la dialectique des Éléates. Ce sont les chefs mêmes de cette école qui sont en scène, et qui, interrogés par le jeune Socrate, exposent leurs opinions. Le cadre de ce dialogue semble, il est vrai, au premier aperçu, ne renfermer qu'un vaste exercice de dialectique, qu'une sorte de gymnas-

tique, qui aurait pour but d'habituer l'esprit à la discussion des systèmes. Mais peu à peu on reconnaît que ce sont les propres arguments de l'Eléatisme qui sont soumis à une double épreuve. D'un côté, les interlocuteurs examinent[1] « Ce qui doit » arriver, tant à la pluralité elle-même, relative- » ment à elle-même et à l'unité, qu'à l'unité rela- » tivement à elle-même et à la pluralité ; » de l'autre, ils considèrent « ce qui arriverait, s'il n'y avait » point de pluralité, à l'unité et à la pluralité, cha- » cune relativement à elle-même et relativement à » son contraire[2]. » Ils reproduisent la même recherche au sujet des idées du semblable et du dissemblable, du mouvement et du repos, de la naissance et de la mort, de l'être et du non-être. Ainsi, Platon, sous le nom de Parménide, de Zénon et de Socrate, se place tour à tour dans la supposition de l'existence et dans la supposition de la non-existence d'une chose ; il considère ces choses d'une manière absolue, et montre à quelles conséquences absurdes le raisonnement conduit dans toutes ces hypothèses contraires. Le résultat est, sous une autre forme, identique à celui du *Sophiste*, à savoir, que l'*un* et l'*être* sont des genres ;

---

[1] *Parmén.*, XII, p. 24, trad. de M. Cous. ; —p. 136, a, b, éd. H. E.

[2] *Parmen.*, *ibid.*

que les objets réels qui participent de l'un et de l'être sont plusieurs, et qu'on peut affirmer de ceux-ci beaucoup de choses contraires; mais qu'il n'en est pas de même des genres eux-mêmes; qu'il est de l'essence des plus élevés d'entre eux de ne pouvoir se mêler les uns aux autres; et que, par exemple, de l'*un* comme genre, on ne peut rien affirmer que l'unité, et de l'*être*, que l'existence.

La critique de l'Eléatisme, au point de vue platonicien, peut se résumer en peu de mots. L'école d'Elée avait généralisé la notion de l'être; et cette notion généralisée étant devenue pour cette école la seule réalité vraie, l'avait précipitée dans le vide des abstractions, et dans une hostilité avouée contre la connaissance sensible et contre le sens commun. En revanche, et du même coup, l'Eléatisme avait essayé de dégager les principes absolus qui sont impliqués dans le développement de l'intelligence; il avait clairement démontré que, sans ces principes, les efforts des Ioniens, pour constituer la science, étaient nécessairement vains et stériles.

Platon commença par mettre en lumière les fondements de la dialectique, en indiquant l'importance de la parole dans la formation de nos diverses connaissances. Puis, dévoilant les contradictions de la doctrine d'Héraclite et de Protagoras, d'une part, et celles de l'Eléatisme de l'au-

tre, il arriva ainsi à la conclusion qui domine toute sa polémique, et qui se résout dans la distinction féconde des objets et de leurs genres, des choses particulières et des idées dont elles participent.

Par cette distinction, Platon échappait aux absurdités de ses adversaires; il reconstituait les éléments rationnels à l'aide desquels l'école d'Elée avait pulvérisé l'empirisme, et par cela même réhabilitait cette école, en lançant de nouveau, dans le courant de la pensée humaine, grâce à l'impulsion souveraine de son génie et à la splendeur de son beau langage, ce que renfermaient de vrai et d'impérissable les spéculations de Parménide et de Zénon.

On sait ce que devint l'Académie après la mort de Platon. Quand la parole du maître eut cessé de se faire entendre, l'unité de sa doctrine se brisa sous les influences diverses du Pythagorisme et de l'Eléatisme. Dans l'enseignement de Speusippe, l'héritier le plus direct de la philosophie de Platon, nous retrouvons la trace lointaine et fugitive, mais réelle, de l'école d'Elée. Speusippe considérait[1]

---

[1] Arist., *Mét.*, XIV, 4-5; — cf., *ibid.*, VII, 2. — V. Brandis, cité par Ritter, *Hist. de la philos.*, II, 395, trad. fr. — V. aussi M. Ravaisson, *Speusip. plac.*, p. 7 et suiv ; — cf. *Essai sur la Mét. d'Arist.*, I, p. 338 et 339.

l'un comme le premier principe des nombres, et le distinguait du bien en soi. L'*un* de Speusippe n'est tout qu'en puissance, il n'est rien en acte, et, par conséquent, ne possède pas une existence réelle; c'est une abstraction comme l'unité absolue de Parménide. Mais ce n'est là qu'une réminiscence, et non un développement nouveau de l'Eléatisme.

Diogène de Laërte[1] cite parmi les livres de Xénocrate un traité περὶ τῶν Παρμενίδου; mais on ne sait que le nom de cet ouvrage.

Après Platon, rien de grand ni d'original n'est sorti de l'Académie; et c'est à la philosophie péripatéticienne qu'il faut demander une critique nouvelle de l'école d'Elée.

VI. ARISTOTE. — LE SYSTÈME DE L'UNITÉ ABSOLUE APPRÉCIÉ DU POINT DE VUE PÉRIPATÉTICIEN. — EUDÈME ET THÉOPHRASTE.

La dialectique qui est toute la science pour Parménide et Zénon, qui en est le faîte et le plus haut degré pour Platon, n'est plus pour Aristote qu'une méthode de raisonnement, qu'un art servant à conduire l'esprit des principes aux conséquences. Pour lui, les généralités ne sont que des formes

---

[1] IV, 13.

de la pensée, et non des êtres : l'universel ne peut subsister par lui-même. L'expérience donne les faits[1]; la raison en assigne les causes et les lois, et l'argumentation en fait sortir les théories. Et on ne peut confondre une telle doctrine avec l'empirisme, car l'auteur des *Catégories* reconnaissait l'existence des lois de la pensée ; il savait que la raison entre pour sa part dans la formation et la démonstration de la vérité. Mais cette théorie est également éloignée des genres idéaux de Platon, et des abstractions de Parménide.

La méthode scientifique du péripatétisme est donc très-différente de celle des Eléates ; et ces différences fondamentales laissent entrevoir d'avance quel accueil Aristote devait faire à un système que déjà Platon jugeait sévèrement, malgré sa propre admiration et son respect avoué pour Parménide. Aussi l'auteur de la *Métaphysique*, impitoyable critique du passé, en attaquant l'Éléatisme, n'en épargne-t-il guère le plus illustre représentant, contre lequel Philoponus[2] prétend même qu'il avait écrit un livre. Il est vrai qu'à un endroit[3], il rend hommage à la supériorité du

---

[1] *Mét.*, I.

[2] V. plus haut, p. 29, l'examen de cette assertion de Philoponus.

[3] *Mét.*, I, 5.

génie de Parménide, et reconnaît chez lui des vues plus profondes que celles des autres Eléates. Mais à côté de cet éloge, d'autant plus remarquable qu'Aristote est peu prodigue de louanges envers ses prédécesseurs, il y a plus d'un passage où il s'exprime sur les Eléates avec quelque rudesse. Par exemple, dans cette phrase de la *Physique*[1] : « Il n'est pas difficile de répondre à leur argumen» tation (sur l'unité de l'être.) Tous les deux, en » effet, raisonnent en ergoteurs, ἐριστικῶς ; Mélissus » aussi bien que Parménide; car, ils admettent » des choses fausses, et leurs arguments sont vi» cieux. Toutefois ceux de Mélissus sont les plus » faibles. » Et quelques lignes plus loin : « Une » autre *absurdité* de sa part est de croire que toute » chose a un principe, et que le temps n'en a » pas, etc. »

On s'explique d'ailleurs, de la part d'Aristote, cette sévérité, injuste parfois, envers l'école d'Elée. L'homme qui, dans l'antiquité, a le premier proclamé hautement l'étude des faits, comme matière et point de départ de toute science, et qui a donné le plus constant exemple de l'observation, cet homme devait ressentir quelque dédain pour une école qui anéantissait les faits, et avec eux l'observation. Puisque Aristote était

---

[1] I, 3.

conduit par l'histoire de la philosophie à l'examen de l'Eléatisme, il devait lui en coûter de rabaisser la discussion au niveau de subtilités qui blessaient ses principes et sa méthode, et il n'est pas étonnant que ses critiques, qui supposent quelquefois la réalité sensible, ne portent pas toujours très-juste.

La négation du monde extérieur rencontrait un adversaire très-vif dans Aristote, qui s'indignait de voir réduire les données des sens à de pures apparences. Voici une objection qui, même aujourd'hui, après les progrès de la science, ne paraîtra peut-être dépourvue ni de profondeur ni d'originalité : « La connaissance sensible, dit Aris- » tote, ne vient pas d'elle-même; mais il y a quel- » chose (dans l'homme) outre les sens, qui doit » être nécessairement antérieur aux sens. L'objet » qui meut précède en effet naturellement l'objet » qui est mu : et, bien que ces mêmes choses puis- » sent s'appliquer respectivement aux mêmes ob- » jets, cela n'en est pas moins vrai[1]. » De cet argument, Aristote aurait pu tirer directement la conclusion qui y est renfermée, à savoir que l'objet de la connaissance sensible est aussi réel que le sujet qui connaît; et que si, dans la connaissance sensi-

[1] Οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι· κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον. *Mét.*, III, 5.

ble, il y a du variable et du contingent, tout n'y change pas, et tout n'y est pas un pur phénomène : ce qui met à néant un des principes de l'Éléatisme.

Mais Aristote ne se borne pas à ces attaques, en quelque sorte extérieures; il pénètre, quoique moins avant que Platon, au cœur même de l'Éléatisme; et lui oppose, sous une forme très-souvent dogmatique et aphoristique, une argumentation où il y a de la vigueur et de l'étendue. L'être, suivant Aristote[1], est ou n'est pas; l'être absolu et le non-être absolu sont, par conséquent, le contraire l'un de l'autre. Mais tout ce qui existe n'est pas l'être absolu, de même que tout ce qui n'existe point n'est pas le non-être absolu. Il peut donc exister des choses qui ne seront ni l'être absolu, ni le néant absolu, des choses dont on pourra nier quelque chose, au moins d'une certaine manière; des choses qui posséderont par conséquent du non-être[2], et qui seront ainsi non le contraire absolu de l'être, mais quelque chose de différent, qui seront autres que lui. Il y a donc lieu de distinguer l'être absolu de l'être considéré dans les différents modes de l'existence, et Parménide a tort de prendre l'être exclusivement dans le sens absolu, ἁπλῶς, puisque l'être n'est pas simple, qu'il peut revêtir

---

1 *Mét.*, III, 6 et 7.

2 τὸ πῇ μὴ ὄν.

différents genres, et que sous ce rapport, il contient de la multiplicité, πολλαχῶς. C'est qu'en effet, il en est de l'être comme de tous les genres, du beau, par exemple, qui peut être pris tantôt substantiellement, comme le beau en soi, et tantôt accidentellement, comme une belle statue, une belle figure[1].

Cette distinction de l'être absolu et de l'être non absolu est la reproduction, sous la forme aristotélique, de la distinction élevée par Platon entre l'idée de l'être en général, et l'idée des êtres particuliers, lesquels participent de l'être, sans être l'être lui-même. Aristote insiste sur ce point, et ajoute qu'on pourrait appliquer à l'être la distinction de l'être en puissance et de l'être en acte; l'être en puissance serait l'être absolu, et l'être en acte serait soumis aux accidents, c'est-à-dire pourrait posséder du non-être[2]. C'est en ce sens qu'il parle de l'existence des contraires, lesquels existent bien en puissance, mais non en acte[3]; de sorte qu'il est légitime de dire, d'une certaine manière, que quelque chose peut venir du non-être, et que, d'une autre manière, cela n'est plus vrai. Bien plus, le même être est ou n'est pas, suivant qu'on le considère en puissance ou en acte; mais il est

---

1 *Phys.*, I, 3; — cf, *ibid.*, I, 8.
2 *Ibid.*, I, 8.
3 *Mét.*, III, 5.

absolument inexact d'avancer qu'il est et qu'il n'est pas en même temps[1].

Tout l'édifice dialectique de Parménide repose sur la notion de l'être absolu, admise comme la seule notion véritable de l'être. L'objection d'Aristote ruinait donc l'Eléatisme par sa base. Et ce qui ajoute à l'importance de ce reproche fondamental, c'est qu'il est en quelque sorte l'introduction à la critique de l'Eléatisme par Aristote. Il est impliqué dans la plupart de ses objections contre ce système; et pour bien mesurer la valeur véritable de celles-ci, il faut l'avoir sans cesse présent à l'esprit.

Aristote prend ensuite, l'un après l'autre, les principaux dogmes de Parménide, et soumet chacun d'eux à un rigoureux examen.

Après avoir posé l'existence de l'être, Parménide avait montré comment l'être existant seul est un, en même temps qu'il est. Aristote n'admet pas cette identité de l'être et de l'unité. « La plus dif» ficile des spéculations, dit-il[2], et ce qu'il est le » plus nécessaire de savoir pour arriver à la vé» rité, c'est de décider si l'être et l'un sont les sub» stances des êtres, et si ces deux choses ne sont » rien autre, l'une, que l'être proprement dit, » l'autre, que l'un proprement dit; ou bien, s'il » faut chercher qu'est-ce que l'être et qu'est-ce que

---

[1] *Mét.*, III, 5.
[2] *Ibid.*, II, 4.

» l'un, comme si une autre réalité était leur sub-
» stance..... Ceux qui admettent plusieurs élé-
» ments doivent dire que l'être et l'un sont aussi
» nombreux qu'il y a de principes. Mais, si on
» n'admet pas qu'il y a une substance pour l'un et
» l'être, il n'y aura plus de substance possible
» pour les autres universaux; car l'un et l'être sont
» les plus grands universaux de toutes choses. Et
» s'il n'y a pas de substance qui soit l'être et l'un,
» à plus forte raison n'y en aura-t-il pas pour les au-
» tres choses qui sont en dehors de l'individualité
» de chaque être, » c'est-à-dire les universaux,
moins généraux que l'être et l'un. « De même,
» si l'un n'est pas une substance, il est évident que
» le nombre ne pourra être une réalité, φύσις, sé-
» parée des êtres; car le nombre, ce sont les uni-
» tés, et l'unité est quelque chose d'un. Et si l'un
» et l'être proprement dit sont quelque chose, il
» faut nécessairement que leur substance soit l'un
» et l'être; car il n'y a plus d'autre chose qui
» puisse être leur genre, mais ils sont leurs uni-
» versaux à eux-mêmes. Mais si l'être et l'un, pris
» en eux-mêmes, sont quelque chose de réel, ce
» réel, ce sera un grand problème que de savoir
» comment quelque chose qui ne soit ni l'un, ni
» l'autre, pourra exister; je veux dire comment
» les êtres seront plus qu'un. En effet, ce qui est
» autre que l'être n'est pas; de sorte qu'il faut en
» venir à la conclusion de Parménide, que tous



» les êtres sont l'un, et que cet un est l'être. Mais, » des deux manières, il y a des difficultés; car, » que l'un ne soit pas une substance, ou que l'un » soit quelque chose, dans les deux cas il est im- » possible que le nombre soit une substance...... » Mais, si le nombre est une substance, alors il sou- » lève la même question que l'être. D'où viendra, » en effet, cet autre un qui sera en dehors de l'un » lui-même? Car, il faut nécessairement qu'il n'y en » ait pas d'autre; or, ou tous les êtres sont un, ou ils » sont plusieurs, dont chacun pris à part est un. »

Cette argumentation d'Aristote implique constamment la distinction des objets et des genres auxquels ils appartiennent. Or, dans la doctrine de Parménide, les généralités abstraites sont adéquates à la réalité elle-même, l'universel est identique à l'être. La distinction que suppose le raisonnement d'Aristote n'étant pas admise, ni même probablement soupçonnée par les Éléates, ce raisonnement, pour valoir contre l'Eléatisme, a besoin d'être rapproché de l'objection fondamentale d'Aristote contre la notion de l'être, prise exclusivement dans le sens absolu. Réunies, elles ont une grande force: le tort d'Aristote est de les séparer.

En un passage de la *Physique*[1], Aristote s'élève contre l'unité absolue de Parménide : « Si l'unité

---

[1] *Phys.*, I, 2.

» seule existe, il n'y a pas de principe, puisqu'un » principe est le principe de quelque chose. » Mais cette objection n'en est pas une; elle ne porte, en effet, que sur l'expression de *principe*, que les Eléates pouvaient ne pas employer sans rien changer à leur système, et qui d'ailleurs ne se trouve nulle part dans les Fragments de Parménide.

Aristote attaquait encore l'unité de l'être, en démontrant que la dualité est impliquée dans la notion que nous avons de l'univers. Le mouvement suppose un moteur, et le mouvement n'est pas plus le moteur que l'effet n'est la cause [1]. Pour expliquer la génération des choses, la matière et ses diverses transformations ne suffisent pas; il faut encore un agent : « L'eau, dit-il, ne se transforme pas elle-même en animal; et les instruments ne jouent pas seuls un air, il faut un musicien [2]. » Ceci n'est qu'une réfutation indirecte.

L'éternelle immobilité de l'être est à son tour l'objet d'une vive attaque de la part d'Aristote. En effet, ramener toutes choses à un seul et même être, à une seule matière diversifiée dans la forme était une tentative, qui avait séduit plusieurs philosophes ; mais les Eléates seuls avaient osé dire, et s'étaient efforcés de prouver que l'être un qui absorbe tout, ne comporte aucun chan-

---

1 *Phys.*, I, 9.
2 *De gen. et corrupt.*, II, 9.

gement; que la vie et la mort, le mouvement et le repos ne sont pas des choses réelles et vraies, mais de fantastiques apparitions, qui enivrent nos sens, et ne possèdent par elles-mêmes aucune certitude. Or, une pareille doctrine n'aboutissait à rien moins qu'à la négation entière du monde extérieur; par suite, elle frappait de nullité ceux des travaux d'Aristote, qui ne sont pas la partie la moins solide de sa gloire; et devait trouver en lui un adversaire implacable. « Pourquoi, dit-il, » en réfutant Mélissus[1], si l'un existe, est-il im» mobile? Car, puisque l'eau, qui est une partie, » et qui est une, se meut dans le sein du tout, » pourquoi le tout ne serait-il pas lui-même en » mouvement? Ensuite, pourquoi n'y aurait-il pas » de transformation, ἀλλοίωσις? » Il ajoute que ces objections s'appliquent également à Parménide. « Son argumentation à lui, dit-il[2], pèche en ce » qu'elle suppose des choses fausses, et en ce qu'elle » ne conclut pas. Elle suppose des choses fausses, » puisque l'être est divers et plusieurs, λεγόμενον » πολλαχῶς, et que cependant il le regarde comme » simple. Elle ne conclut pas; car, qu'on prenne » par exemple les choses blanches, le blanc res» tera l'unité, et cependant les choses blanches » seront plusieurs et non un. Le blanc ne sera

---

1 *Phys.*, I,3.

2 *Ibid.*

» en effet ni une unité continue, ni une unité lo» gique, car la raison d'être ne sera pas la même » pour le blanc, ni pour l'objet qui a reçu la cou» leur blanche; et excepté le blanc il n'y aura rien » qu'on puisse séparer. Car, si le blanc est sépa» rable, ce n'est pas par une vertu particulière, » c'est parce qu'il n'est pas de même essence que » l'objet dans lequel il se trouve. Parménide ne » voyait pas encore cela. Il faut donc que ceux » qui disent que l'être est un, entendent désigner » comme étant un, non seulement l'être auquel » on applique ce nom, mais ce qui est l'être en » soi, et l'un en soi. »

Aristote ne pouvait pas épargner davantage ce principe éléatique, qu'il n'y a ni *génération*, ni *corruption* de l'être. L'immobilité absolue de l'être emportait sa non-génération et sa non-corruption; par conséquent, attaquer la non-génération et la non-corruption de l'être, c'était reprendre, par une de ses faces, la critique de l'immobilité absolue. « Prétendre, dit Aristote[1], que la géné» ration vient de l'être ou du non-être, ou bien » que le non-être ou l'être est actif ou passif en » quelque chose, ou qu'il devient une chose quel» conque, c'est la même chose que de prétendre » que le médecin est actif ou passif en quelque

---

[1] *Phys.*, I, 8.

» chose, ou que quelque chose tire l'être ou la gé-
» nération du médecin ; de sorte que, puisqu'on
» peut prendre la chose de deux manières, il est
» évident que l'être et ce qui vient de l'être, ou est
» actif, ou est passif. Le médecin bâtit donc, non
» en tant que médecin, mais en tant qu'édifica-
» teur; et il devient blanc, non en tant qu'il était
» médecin, mais en tant qu'il était noir. Et en tant
» que médecin, il exerce ou n'exerce pas la mé-
» decine. » Quelques lignes plus loin, Aristote continue et conclut en ces termes : « Nous disons que
» rien ne vient simplement, ἁπλῶς, du non-être;
» que cependant du non-être peut venir quelque
» chose pris accidentellement, κατὰ συμβεβηκός. Nous
» disons, en effet, que quelque chose vient de la
» privation qui est le non-être en soi, et qui ne se
» trouve pas dans cette chose. On s'étonne et on
» regarde comme impossible que quelque chose
» vienne du non-être. Pareillement, l'être ne vient
» du non-être qu'accidentellement. De même nous
» disons que si l'être vient de l'être, et si l'être naît,
» ce n'est que par accident... En effet, si un cheval
» devenait un chien, le chien ne proviendrait pas
» seulement d'un certain animal, mais de l'animal
» en général ; seulement, il n'en proviendrait pas
» en tant qu'animal, car il l'est déjà ; mais si quel-
» que chose doit devenir un animal, autrement que
» par accident, ce ne sera pas d'animal qu'il était
» qu'il deviendra animal. Et si quelque chose de-



» vient être, il ne proviendra ni de l'être, ni du » non-être; car il a été expliqué que dire qu'une » chose vient du non-être, cela signifie qu'elle en » vient en tant que non-être. En outre, de cette » manière, nous ne supprimons ni tout l'être, ni » tout le non-être. »

Ceci revient à dire, en d'autres termes, que le non-être absolu ne peut venir de l'être absolu, et réciproquement; mais que les choses réelles ne sont pas absolues, et que si on peut en affirmer certaines choses, on peut en nier bien plus de choses encore; qu'on peut en affirmer tout ce qui appartient aux genres dont elles font partie, et en nier tout ce qui appartient aux genres qui ne les contiennent pas; que deux choses considérées sous un point de vue déterminé peuvent rentrer dans le même genre, mais que l'une peut appartenir à plus de genres que l'autre; par conséquent, que les changements auxquels les choses sont soumises ne sont pas plus absolus qu'elles-mêmes, mais ne sont pas moins réels; et qu'enfin, loin qu'il soit de l'essence des êtres d'exclure le changement, et, comme s'exprimaient les anciens, la génération et la corruption, il est, au contraire, dans leur nature d'être soumis aux changements, puisque les universaux sont les seuls genres qui s'excluent mutuellement, et qu'en dehors des universaux, il y a les espèces qui sont moins générales et les êtres particuliers et concrets.



Ce raisonnement touche au fond même de la question, et réfute victorieusement l'argument des Eléates. Malgré la vulgarité puérile des exemples qu'emploie Aristote, on retrouve avec plaisir, dans sa discussion, une précision d'idées, une facilité à manier les abstractions et un vif sentiment de la réalité, qui rappellent tout à la fois l'auteur de l'*Organum*, et le génie qui a créé l'histoire naturelle. En généralisant davantage son argumentation, il ne tenait qu'à lui de montrer comment la substance n'est point un simple *substratum;* comment, au contraire, elle est une cause essentiellement active, qui se manifeste sans cesse par ses effets. Si Aristote n'a point tiré de la notion de substance tout ce que, suffisamment approfondie, elle contient de fécond et d'élevé sur l'idée de l'être nécessaire, il a du moins ouvert la route à ceux qui sont venus après lui. Aristote n'est point encore, il ne pouvait être Leibnitz; mais qui dira combien le philosophe de la *Théodicée* doit à l'auteur de la *Métaphysique?*

Aristote ne consentait qu'avec peine à descendre sur le terrain de ses adversaires; et en cela son argumentation perd de sa force. Il s'indigne contre l'idéalisme éléatique, et dit que *si la nature elle-même avait apparu aux philosophes de cette école, elle aurait brisé toute leur ignorance*[1]. « Pré-

[1] *Phys.*, I, 8.

» tendre que tout est immobile, s'écrie-t-il, et » en chercher la raison, en ne tenant aucun » compte des sens, c'est une sorte de faiblesse » d'esprit[1] ! » A un autre endroit : « Si cela est » plausible dans l'argumentation, dans la réalité » ce ne l'est pas du tout; et penser de la sorte, » c'est penser comme les fous. Personne, en ef- » fet, parmi les fous, ne va jusqu'à regarder le » feu et la glace comme une seule chose ; mais » seulement, il y a des fous qui croient qu'il n'y a » aucune différence entre les choses qui sont bel- » les, et celles qui le paraissent par habitude[2]. » Aristote s'appuie en ce moment sur les principes du sens commun, et il oublie que les Eléates avaient accepté la lutte avec le sens commun, et que, par conséquent, les croyances du sens commun ne sont pas une autorité pour eux.

On sait que Parménide ne distinguait pas l'espace de l'être qu'il contient. Par suite, Zénon, dans ses objections contre l'empirisme, appliquait à l'espace et à chacune de ses parties la divisibilité à l'infini qui appartient à la matière, et cherchait à démontrer comment la divisibilité de l'espace à l'infini rend le mouvement impossible. Aristote, sur ce point, lutte de subtilité avec les Eléates. Il cherche

---

[1] *Phys.*, VIII, 3.

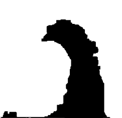
[2] *Gen. et corrupt.*, I, 8.

à prouver qu'il y a contradiction entre l'unité absolue et l'indivisibilité de l'être[1] : « On dit qu'une » chose est une, soit en tant que continue, soit en » tant qu'indivisible; ou comme on le dit des choses » qui n'ont qu'une même manière d'être, comme » le vin doux et le vin. Si donc, l'un est continu, » il est multiple[2]; car le continu est divisible à » l'infini Mais au sujet du tout et de la partie, » on peut se demander (non peut-être que cela » puisse s'exprimer, mais en soi) si la partie et le » tout sont un ou plusieurs; comment ils sont un » ou plusieurs; et s'ils sont plusieurs, comment ils » le sont? On peut se demander la même chose au » sujet des parties qui ne sont pas continues : et si le » tout est un et indivisible, les parties elles-mêmes » seront un. Mais si l'un est indivisible, il n'y » aura plus ni quantité, ni qualité. L'être ne sera » plus infini, comme le prétend Mélissus, ni fini, » comme le dit Parménide. Car la fin est indivisible, et le fini lui-même ne l'est pas. Mais si tout » ce qui existe est un logiquement, τῷ λόγῳ, comme » un vêtement et un habit, alors se présente l'argumentation d'Héraclite : le bien et le mal seront » la même chose, considérés sous le point de vue

---

[1] *Phys.*, I, 2.

[2] Aristote définissait le continu : « ce qui est divisible en parties divisibles à l'infini. » Par conséquent, pour lui le continu est essentiellement une pluralité. V. *De Cælo*, I, 1.





» de l'unité logique qui leur appartient également ; » il n'y aura plus de différence entre ce qui est et » ce qui n'est pas, il n'existera rien. »

Cet argument était familier à Aristote, qui le reproduit ailleurs [1] sous une forme peu différente. Suivant lui, si l'un est indivisible, rien ne peut exister ; car, s'il n'est pas divisible, il n'est pas une grandeur ni une quantité. Or, ce qui n'est pas une quantité ni une grandeur, n'ajoute ni ne retranche rien aux choses auxquelles on l'ajoute, ou desquelles on le retranche. Mais, ce qui ne rend pas plus grand l'objet auquel on l'ajoute, ni plus petit celui duquel on le retranche, cela n'est rien ; autrement il faudrait dire que la ligne se forme avec des points mathématiques. Donc, l'un qui serait indivisible et qui serait tout, est impossible.

Ici Aristote identifie l'être et la grandeur ; il ne se montre guère moins subtil que les Éléates, et est assez mal fondé à reprocher en même temps à Zénon de discuter d'une manière déplorable [2].

Aristote n'a rien dit d'important sur la physique de Parménide, qu'il semble avoir parfois confondue avec la doctrine sur *la vérité*. Le passage suivant [3], qui rend presque avec la rigueur moderne

---

1 *Mét.*, II, 4.

2 φορτικῶς.

3 *Ibid*, III, 5.

la pensée du matérialisme, mérite seul d'être remarqué : « Empédocle dit que l'intelligence varie » avec la manière d'être. Parménide tient à peu » près le même langage, en disant que, selon que » chacun a des membres plus ou moins flexibles, » par suite aussi il a plus ou moins d'intelligence. » Car pour tous, et entièrement, l'organisation » des membres est la même chose que le principe de la pensée. »

Telle est la critique de l'Éléatisme par Aristote. Malgré l'abus des mots dont la rigueur factice et l'arrangement prétentieux ne servent quelquefois qu'à déguiser ce qu'il y a de vulgaire dans l'idée, cette critique est souvent digne du grand penseur; souvent aussi elle implique la certitude des sens qui est radicalement niée par les Eléates ; de sorte qu'Aristote n'a parfois raison contre ses adversaires qu'à la condition de les traduire devant un tribunal dont ils ne reconnaissent pas l'autorité.

Le point capital de cette critique est la distinction de l'existence absolue et des existences particulières et relatives. Une pareille distinction suffit à ruiner tous les arguments de Parménide. Mais déjà elle se trouve dans Platon ; elle y est même sous une forme qui s'éloigne moins des abstractions éléatiques, et qui, par cela seul, est supérieure.

Aristote, en dehors de cette objection générale, élève successivement, contre les principaux dog-

mes de l'Éléatisme, des objections qui lui sont propres. Dans ces attaques, il déploie une logique vive et pressante. Il prend les arguments de Parménide, les soumet à une analyse minutieuse, subtile même, et en montre le vide et les contradictions. C'est là que triomphe l'esprit éminemment délié du fondateur du péripatétisme. La voie où s'était engagé Parménide était étroite; Aristote, en élargissant la base de l'Eléatisme, lui ôte une grande partie de sa force. Il met les abstractions de Parménide en regard des données de la raison, et montre à merveille que ces abstractions ne représentent nullement les affirmations complètes, les jugements réels que nous portons; qu'elles n'en sont, au contraire, que des débris, des lambeaux; et que l'édifice dialectique, élevé avec tant de soin par les successeurs de Xénophane, ne résiste pas à une discussion sévère.

Mais Aristote ne voit dans l'Eléatisme que le côté faible de ce système. La philosophie péripapéticienne, malgré la *Métaphysique* et les *Catégories*, était trop antipathique à l'idéalisme, pour le comprendre et le juger.

Aristote avait plutôt le génie qui formule les principes abstraits et les vérités générales, que cette souplesse d'intelligence qui se plie à la méthode d'un adversaire, et qui le suit dans tous les détours où son caprice l'entraîne pour le serrer de plus près, pour ne jamais l'abandonner et pour l'étouffer

dans ses propres arguments. La critique de l'Eléatisme par Aristote est inférieure, comme œuvre dialectique, à celle de Platon ; aussi dans l'histoire de la philosophie, est-elle loin d'avoir eu le même retentissement.

Après Aristote et Platon, le mouvement si fécond et si original qui emportait la philosophie, laissait un peu dans l'ombre les spéculations des philosophes antérieurs à Socrate. Il n'est guère question de l'Eléatisme dans les écoles de l'Académie et du Lycée.

Parmi les Péripatéticiens, Eudème et Théophraste semblent s'être un peu occupés de cette doctrine; mais c'est à peine si les commentateurs alexandrins nous ont transmis un ou deux arguments éléatiques qui aient été conservés par les successeurs d'Aristote. Et on comprend très-bien que le dédain du maître pour le système de l'unité absolue, ait fait partie de l'héritage qu'il avait laissé aux disciples [1].

---

[1] Pour Théophraste, V. *Physicor.*, lib. I, fragm. Theoph. apud Alex. Aphr., *in Met.*, XII, f° 7, A (Venetiis, 1544). — Cf. Simpl., *in Phys.*, f° 25, A. — Pour Eudème, V. Ap. Simpl., *in Phys.*, f° 16, B. Il est remarquable, dit Brandis à cette occasion, que le passage du premier livre de la *Physique* d'Eudème, transcrit par Alexandre d'Aphrodisée (V. plus haut, p. 50), n'ait pas été trouvé par Simplicius dans son exemplaire de ce livre (V. Brandis, ouv. cit. p. 136, note f.)

Dans l'école d'Épicure et dans celle de Zénon, les questions morales apparaissent sur le premier plan; la dialectique et l'ontologie n'excitent plus la même ardeur.

Plus tard, tous les commentateurs d'Aristote, tous ceux qui recueillirent les opinions des anciens philosophes, mentionnèrent Parménide. Mais presque tous se contentent de rapporter ses dogmes, sans les accompagner des arguments qui devaient les soutenir et les expliquer. C'est pourquoi nous n'aurions sur cette doctrine que des renseignements fort incomplets, si, vers la fin de l'école d'Alexandrie, Simplicius n'avait pris à tâche, au moment où les exemplaires du περί φύσεως devenaient rares, d'appuyer l'exposition du système de Parménide, par de nombreuses et abondantes citations de son poème[1].

VII. IDÉALISME UNITAIRE DES ALEXANDRINS. — PLOTIN, PROCLUS, JEAN PHILOPON ET SIMPLICIUS.

Avec l'école d'Alexandrie, l'Idéalisme reprit une importance nouvelle. Platon et Pythagore furent en grand honneur auprès des disciples d'Ammonius Saccas, et de Plotin; et l'école d'Elée participa de

[1] Simpl., *in Phys.*, I, 5.

cette faveur, dans l'enseignement des commentateurs de Platon.

Mais l'ambition des Alexandrins allait au-delà du rôle d'historiens fidèles. Trop riches qu'ils étaient de leurs propres idées pour se borner à l'explication des systèmes antérieurs, ils essayèrent à l'égard de Parménide, ce qu'ils avaient déjà tenté pour Pythagore et pour Platon. Au lieu d'exposer avec exactitude, de commenter et de critiquer les monuments des deux premières époques de la philosophie grecque, ils cherchèrent à s'en faire un appui, à en tirer des moyens de démonstration pour leurs propres théories. Le système de l'unité absolue devait singulièrement convenir à leurs habitudes de syncrétisme. Mais si on trouve un assez vif reflet de l'Eléatisme dans les commentateurs alexandrins, il faut se tenir en garde contre les infidélités et les interprétations fausses, sous lesquelles ils voilent à chaque instant les doctrines qu'ils racontent, ou dont ils invoquent l'autorité.

Plotin plaçait l'unité, qu' il appelle le *premier* ou le *bien*, au dessus de la raison. Il le déclare une force insaisissable[1], attendu que toute diversité, toute pluralité, même la dualité du sujet et de l'objet dans la pensée, nous éloignent de la véritable unité, et conduisent par une pente irrésistible aux

[1] *Ennead.*, V, 3, 13, 14 : Οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ.



choses extérieures. Donc, une pareille unité a beaucoup de ressemblance avec celle des Eléates. Aussi Plotin avait-il soin de rappeler[1] que Parménide identifie l'être avec la pensée, et le place dans les données de la raison, non dans celles des sens.

Après Platon, l'Alexandrinisme continua d'être idéaliste et unitaire ; et l'Eléatisme fut souvent mêlé aux discussions et aux dogmes de cette école. Enfin parut Proclus, dont le savoir et l'éloquence jetèrent sur l'école d'Alexandrie un éclat qu'elle n'avait pas connu jusqu'alors, un éclat qu'elle ne devait plus retrouver.

Proclus commenta dans sa chaire et dans ses écrits les principaux dialogues de Platon, et s'occupa spécialement du *Parménide*.

« Au IVe siècle après J.-C., dit M. Cousin[2], » Proclus a composé sur le *Parménide* de Platon » un commentaire qui n'est pas autre chose qu'un » nouvel et dernier examen du fatal problème[3], » envisagé sous toutes ses faces, et poursuivi dans » tous ses développements. Cet immense commen- » taire, achevé et complété au VIe siècle par Da- » mascius est comme le dernier mot de la philoso- » phie ancienne, c'est une longue et régulière apo- » logie des idées. »

---

[1] *Ibid.*, V, 1, 8.

[2] *Fragm. de philos. schol.*, 2e éd., 1840, in-8°, p. 87.

[3] Le problème de la réalité des universaux.

Toute trace de l'histoire disparaît aux yeux de Proclus dans les dialogues de Platon. Il n'y voit et n'y cherche que la pensée du maître, et avant tout ce qui s'y trouve de favorable aux doctrines du Néoplatonisme. Il prétend trouver une raison à tout; et souvent les raisons qu'il allègue, pour expliquer les circonstances les plus simples des faits racontés par Platon, sont d'une subtilité et d'une invraisemblance parfaites.

Mais, malgré cette tendance générale de Proclus dans ses commentaires, il semble avoir mieux compris que la plupart de ses prédécesseurs la valeur véritable de l'Eléatisme, et celle des travaux de Platon sur cette doctrine. Il dit bien quelque part[1] que Platon, dans le *Parménide*, traite de l'être en tant qu'être; mais, à côté de cette assertion isolée, il énonce souvent l'opinion qu'il faut voir dans l'Eléatisme le premier essor de la logique qui s'essaie à devenir une science, les premiers débuts de la dialectique, beaucoup plus qu'une ontologie sérieuse.

Il reproduit cette opinion sous plusieurs formes, et sans doute elle n'était pas nouvelle de son temps; car, d'un côté, il dit[2] que la dialectique était le propre des Éléates, comme les mathéma-

---

[1] *In Tim.*, p. 4 et 5.

[2] *In Parm.*, IV, p. 12. éd. Cous.



tiques celui des Pythagoriciens, et l'étymologie celui d'Héraclite; et de l'autre il déclare[1] que Parménide appelait sa méthode une gymnastique, « parce » qu'elle argumentait sur chaque point, comme la » dialectique d'Aristote qui était aussi appelée par » lui-même une gymnastique. » Au sujet du dialogue du *Parménide*, il dit que plusieurs philosophes ont été d'avis que ce n'était qu'un grand exercice de gymnastique intellectuelle[2].

Le célèbre disciple de Syrianus admet l'unité comme le centre et le sommet de toutes choses, comme la substance du bien et du vrai. Il semble se ranger à l'opinion de Parménide, que l'unité absolue exclut tout rapport, toute dualité, même celle du sujet et de l'objet de la pensée, car c'est dans ce sens qu'il faut entendre l'assertion de Proclus[3], que l'unité ne tombe pas sous la pensée, c'est-à-dire, ne saurait être saisie par la réflexion.

Mais Proclus ne s'arrête pas à cette espèce d'imitation du dogme fondamental des Eléates; il modifie singulièrement la doctrine éléatique, pour la rapprocher davantage de la sienne propre. Il dit[4] que Parménide place l'unité au-dessus de tous les

---

1 *Ibid.*, I, p. 41.
2 *Ibid.*, IV, p. 21.
3 *In Tim.*, p. 78.
4 *In Parm.*, IV, p. 111, 114; et surtout p. 120, 123, 141, etc.

êtres; qu'il en fait dériver, comme d'une cause inépuisable, tout ce qui existe. « S'il y a un Dieu[1], il » est l'unité; et si le soleil et Dieu sont la même » chose, s'éclairer est la même chose que contem- » pler. L'unité donne l'unification, et le soleil la » lumière, l'illumination. Or, de même que Timée » n'explique point simplement dans le sens de la » plupart des naturalistes φυσιολόγους, mais enseigne » autant que possible que tout a été ordonné par » l'unité créatrice, nous dirons que Parménide se » sert de cette explication *quand il s'occupe des* » *êtres, pour montrer qu'ils viennent de l'unité.* Et » cette unité est tantôt dans les dieux, et tantôt » au-dessus des dieux. »

Tout cela est conforme à la doctrine des Alexandrins; mais ce n'est plus le système de l'homme qui déclare qu'il n'existe absolument rien que l'être un; que les choses qui sont plusieurs ne sont que des apparences, et par conséquent, n'ont pas besoin d'un principe supérieur pour expliquer une existence réelle qu'elles ne possèdent pas. Ici Proclus, entraîné par ses propres idées, s'est commenté lui-même, au lieu de développer l'opinion de Parménide.

Ce qui prouve que cette interprétation de la doctrine de Parménide n'est pas une assertion

---

[1] *In Parm.*, I, 34.

aventurée, c'est qu'en un autre endroit[1] Proclus précise son opinion sur ce point, et indique une différence entre la doctrine de Parménide, telle que les Fragments nous la font connaître, et la doctrine du même philosophe dans le *Parménide* de Platon. Or, cette différence consisterait en ce que le Parménide des Fragments par l'*un* entendrait l'unité qui existe et qui est la cause de tout, tandis que le Parménide du dialogue de Platon ne parlerait que d'une unité dépourvue de l'existence réelle, d'une sorte d'unité absolue, adéquate au néant de l'existence, et ne sortant pas de l'ordre des créations de l'esprit.

Sur un autre point, Proclus fait preuve du même penchant à trouver des ressemblances inexactes qui effacent le vrai caractère des doctrines. Il signale avec raison la distinction du πρὸς ἀλήθειαν et πρὸς δόξαν, dans le système de Parménide; mais il cherche à comparer ces deux parties de la doctrine éléatique avec les deux modes d'enseignement des Pythagoriciens, l'un mystique, l'autre accessible au vulgaire, ὑπαιθρίους λόγους; et avec les deux doctrines, l'une ésotérique, l'autre exotérique, des Péripatéticiens[2]. Or, rien de moins vrai que cette assimilation; car les deux parties du

---

[1] *In Parm.*, VI, 250.

[2] *In Parm.*,, V, p. 310.

système de Parménide se trouvaient renfermées dans le même poëme, et par suite également livrées à la faveur ou à la critique de l'opinion; de plus, Parménide niait positivement la valeur scientifique de sa cosmologie, et sous ce rapport, se plaçait en hostilité avouée avec le sens commun, loin d'en accepter les données. En un mot, la métaphysique de l'école d'Elée a pour premier dogme la négation de toute physique; et on ne peut en dire autant d'aucune partie du Pythagorisme et à plus forte raison du Péripatétisme.

Il en est de même encore d'une assertion de Proclus qui lui appartient tout entière, car nul autre témoignage de l'antiquité ne vient l'appuyer. Suivant Proclus [1], Parménide mêlait à sa doctrine sur l'unité absolue quelque chose du système de Pythagore sur les nombres. Certes, s'il y a quelque analogie entre l'unité absolue des Eléates, et la monade pythagoricienne, cette analogie est purement extérieure; rien ne se ressemble moins que l'unité absolue qui ne sort pas d'elle-même, et la série des nombres qui s'engendre à l'infini.

Proclus renouvelle aussi contre Parménide une objection de Platon, à laquelle un passage de

---

[1] *In Tim.*, p. 224; — cf, *in Parm.*, IV, p. 141, où il parle du nombre divin. — V. aussi l'excellent mémoire de M. Jules Simon, qui a pour titre : *Du commentaire de Proclus sur le Timée de Platon*, Paris, 1839, in-8°, p. 31-34.

Proclus lui-même suffirait pour répondre[1]. Suivant lui, Parménide a tort de déclarer que l'être absolu est immobile, puisque l'être est intellectuel, et que la connaissance est le mouvement de l'intelligence. Et même Parménide, en comparant l'être à une sphère, a donné à entendre que le mouvement qui constitue la connaissance est un mouvement sphérique[2]. Dans cette objection, Proclus oublie ce qu'il a dit ailleurs[3], que l'être de Parménide est identique à la pensée; mais qu'il ne tombe pas sous l'œil de la réflexion; qu'il est saisi par une intuition pure, supérieure à tous les actes de la réflexion, et dans laquelle s'évanouit toute distinction de sujet et de l'objet[4].

Telle est la manière dont entendait l'Eléatisme, un homme qui fut une des gloires de la philosophie alexandrine. Malgré les inexactitudes de ses interprétations, inexactitudes qui étaient tout-à-fait dans l'esprit de son temps et de son école, Proclus paraît avoir fait une étude approfondie des doctrines éléatiques. Il en présentait le vrai caractère; et ce qui ajoute à l'importance de son témoignage et de son jugement, c'est que la haute influence acquise à son éloquent professorat, permet

---

[1] *In Parm.*, VI, 141 et suiv.
[2] *In Parm.*, VI, p. 152.
[3] *In Tim.*, p. 78.
[4] V. plus haut, p. 59-60.

de croire qu'il représente l'opinion la plus accréditée parmi les Alexandrins sur la doctrine de Parménide.

Jean Philopon[1] fournit quelques renseignements épars sur l'Eléatisme. Dans un passage[2] de son *Commentaire sur le De Generatione et Corruptione*, il dit que les Eléates s'appuyèrent sur des principes obscurs et hypothétiques. Mais en général, Philopon, surtout dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, s'en tient à l'opinion du Stagyrite; il entend les dogmes éléatiques comme Aristote les entend lui-même, et accepte les objections péripatéticiennes contre Parménide; il n'apprend à peu près rien au sujet de l'influence de la doctrine éléatique sur les Alexandrins.

Simplicius est[3], dans cette école, celui auquel nous sommes le plus redevables pour l'histoire de l'Eléatisme. Il ne se borne pas, comme Philopon, auquel il paraît très-supérieur, à reproduire la pensée du maître; il la juge souvent en même temps qu'il la développe. Mais ses critiques sont presque toujours des critiques de détail, et il semble, à l'exemple d'Aristote, s'attaquer à Mélissus bien plus qu'à Parménide.

---

[1] Flor. vers 539, mort vers 608. (*Manuel* de Tennemann, trad. fr, I, 331, 2e éd.)

[2] F. 35, B, Ald., 1527.

[3] Fl. vers 549.

Quoique profondément Alexandrin, il maintenait en face l'un de l'autre le critérium de la raison et celui des sens, les objets de la nature extérieure et les axiômes de la géométrie; et il signalait avec netteté [1] la vanité des disputes de la plupart des écoles exclusives, qui combattent, sans avoir un terrain commun ou elles puissent se mesurer. Il est un de ceux qui ont mis au jour avec le plus de force [2], après Platon et Aristote, le vice de l'ancienne dialectique qui ne distinguait pas ce qui est en soi de ce qui n'est qu'accidentellement. Il applique cette remarque au dilemme éléatique, l'être ou le non-être, et la réduit à la distinction des genres et des objets individuels de la substance et des qualités. Suivant lui, les Eléates auraient raison de prétendre que l'être exclut le non-être, si l'être n'existait que d'une façon. Mais dans l'être on distingue la substance qui est invariable des qualités qui varient et disparaissent successivement, sans que la substance soit détruite. Pareillement la substance peut être détruite, tandis que ses qualités se manifesteront dans une autre substance. L'être ne peut donc être pris dans le sens d'un seul être. Car si on dit qu'il y a quelque chose en dehors du cancre, et que ce n'est plus le cancre,

---

1 *In Phys.*, I, 8.
2 *Ibid.*, I, 25, A.

on demandera aussitôt en dehors de quel cancre, le cancre marin, ou celui d'eau douce, ou le cancre céleste, et par suite toutes les conséquences que Parménide tire de son dilemme fondamental s'évanouissent.

Simplicius prétend que Parménide qui rassemble ses propositions de manière à les lier heureusement les unes aux autres, n'en tire pas la conclusion qui devrait en sortir[1]. Après avoir dit que ce qui est en dehors de l'être n'est pas l'être, et que ce qui n'est pas l'être n'est rien, Parménide conclut que l'être est un, tandis que suivant Simplicius, il devrait renfermer la conclusion dans la négation du non-être. Mais le reproche de Simplicius n'est pas légitime; car s'il n'y a rien en dehors de l'être, il faut admettre que l'être existe seul. Il est vrai que si l'être existe seul, ce n'est pas une raison pour qu'il soit essentiellement un, d'une unité qui exclue toute dualité, tout rapport; et c'est sur ce point que Simplicius n'attaque pas, mais pourrait attaquer le raisonnement de Parménide.

D'ailleurs, Simplicius, fidèle à la tradition alexandrine depuis Plotin et Proclus, admet l'unité comme le principe de toutes choses[2], et comme contenant tout; mais l'unité des Néopla-

---

[1] *In Phys.*, I, 22.
[2] *Ibid.*, I, 31 A.

toniciens, quelque idéale qu'elle soit, n'est point cette unité absolue des Eléates, qui ne se manifeste pas, dont il n'émane rien et dont on ne peut rien affirmer si ce n'est l'existence pure.

Simplicius est un des derniers représentants de la philosophie en Grèce. Après lui, l'enseignement philosophique, officiellement détruit par l'édit de Justinien (529), ne produisit aucun monument qui mérite d'arrêter notre attention. Le Christianisme se répandait sur le monde, et un nouvel avenir avait commencé pour les peuples comme pour la philosophie.

Sans doute il se produisit au moyen-âge, et surtout dans des temps plus rapprochés, des systèmes plus ou moins analogues aux dogmes de Parménide; mais ils appartiennent à un mouvement d'idées très-différent de celui auquel avait obéi l'esprit humain pendant les douze siècles qui séparent Thalès et Pythagore de Jean Philopon et de Simplicius.

Entre la philosophie ancienne et la philosophie nouvelle si les ressemblances sont nombreuses, la filiation des systèmes n'est ni assez directe, ni assez immédiate, pour que nous transportions une des plus vieilles doctrines de la Grèce au milieu de l'Europe moderne[1]. L'examen de l'influence de

---

[1] A mesure qu'on s'éloigne de l'antiquité, l'Eléatisme semble de moins en moins compris. Au moyen-âge, on ne voit plus

l'Éléatisme dans l'histoire de la science doit donc s'arrêter pour nous avec le développement intellectuel au sein duquel il avait pris naissance.

---

dans ce système que le côté sceptique ; et, au seizième siècle, que le côté cosmologique. Je citerai peu d'exemples. Dans la *Divina Commedia*, il y a un passage où saint Thomas parlant à Dante, sous la forme d'une lumière éclatante, lui explique plusieurs difficultés ontologiques, et finit ainsi : « Il est bien bas » parmi les insensés celui qui affirme ou nie sans réserve. Sou- » vent l'opinion commune a une fausse direction, et l'amour- » propre obscurcit notre entendement. Souvent celui qui vogue » à la recherche de la vérité, sans connaître l'art de la trouver, » s'éloigne en vain du rivage et n'y revient pas tel qu'il en est » parti. En veux-tu des preuves convaincantes ? Vois Parmé- » nide, Mélissus, Brissus et tant d'autres, qui allaient et ne sa- » vaient où ils portaient leurs pas.... »

Che quegli è tra gli stolti bene abbasso,
Che senza distinzione afferma o niega,
Così nell' un come nell' altro passo;
Perch' egl' incontra che più volte piega
L' opinion corrente in altra parte,
E poi l'affetto lo intelletto lega.
Vie più che indarno da riva si parte,
Perchè non torna tal qual ei si move,
Chi pesca per lo vero e non ha l'arte :
E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso, Brisso e molti
I quali andaro e non sapevan dove.

Paradiso, Cant. XIII, v. 115—126.

Il est curieux de voir ici Parménide placé à côté d'un homme aussi oublié que Brissus, lequel est pourtant cité par Aristote. (*Analyt. poster. I*, 9.)

Voici maintenant comment Montaigne comprenait la physi-

Pendant la période de temps que nous venons de parcourir, il est facile de voir que la grande et sérieuse critique de l'Éléatisme appartient à Platon et à Aristote; Platon surtout démêla merveilleusement l'importance de cette école, et sut en dégager tout ce qu'elle pouvait contenir d'utile pour les progrès ultérieurs de la dialectique et de la philosophie en général. Les Éléates et leurs théories reviennent souvent dans les commentaires

---

que de Parménide et la confondait avec son ontologie. Après avoir énuméré les opinions bizarres que les philosophes ont soutenues au sujet de Dieu, il se moque de leurs prétentions à découvrir la vérité : « Parmenides, dit-il, a fait Dieu un » cercle entournant le ciel et maintenant le monde par l'ardeur « de la lumière. » Montaigne, comme l'a remarqué M. Le Clerc, avait emprunté cette opinion sur Parménide à Cicéron (*De natura Deor.*, I, 11). Il avait également pris dans Macrobe (*In somn. Scip.*, I, 14) l'assertion que l'âme humaine était suivant « Parmenides de terre et de feu. » (Voy. les *Essais*, II, ch. 12).

Bacon identifie le système de Parménide avec le naturalisme de Télésio, et présume seulement que le philosophe de Cosenza » dont l'esprit était dépravé par les préjugés des Péripatéti- » ciens, a un peu mis du sien (dans le système de Parménide), » en y ajoutant la supposition du mouvement d'Hylès, d'ex- » pansion et de contraction. » (Voy. l'ouvrage de Bacon intitulé : *De principiis et originibus secundum fabulas Cupidinis et Cœli, sive de Parmenidis et Telesii et præcipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine.* Op., t. III, p. 208 Ed. Elz.)

alexandrins; mais on reconnaît vite que Plotin, que Proclus, et leurs successeurs enseignaient leurs propres doctrines, au lieu d'exposer les théories de l'école d'Elée. Le travail des Alexandrins sur l'Eléatisme fut ce qu'il devait être, un travail de glose et de commentaire. L'esprit de critique ne vivifiait point leur érudition; pour eux, l'histoire de la philosophie n'était point un flambeau qui éclaire les systèmes; c'était un recueil de témoignages où chacun s'empressait de puiser, afin d'ajouter à la valeur de ses opinions et de ses croyances l'autorité des noms que le temps avait entourés d'une glorieuse auréole.

Pour achever la tâche que nous nous sommes imposée, il nous reste à examiner l'Eléatisme en lui-même, et à déterminer quelle part d'éloge ou de critique lui revient.

QUATRIÈME PARTIE.

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE.

I. RÉSUMÉ DU SYSTÈME.

Nous avons fait connaître, pour ainsi dire pièce à pièce, le système de Parménide; résumons-le maintenant brièvement, pour en mieux apercevoir l'ensemble, pour en mieux dégager la véritable valeur.

Il y a deux sortes de connaissances : les unes qui nous viennent par l'intermédiaire des sens, les autres que la raison conçoit par son énergie propre, sans autre secours qu'elle-même. Les premières sont absolument fausses. Le vulgaire s'appuie sur elles, et s'y repose avec confiance; mais il suit là une route fatale, dont l'issue inévitable est l'erreur. Les hommes passent leur vie à prendre un songe continuel pour la réalité, à repaître leur imagination des apparences mobiles et fantastiques qui viennent d'elles-mêmes s'offrir à leurs yeux et à leurs oreilles. L'apparence règne partout dans le

monde des sens; chaque fois que vous vous croirez près de saisir la vérité, elle vous échappera. Devant vous, il y a une ombre, une image qui vous éblouit, qui attire et séduit vos sens, qui les captive et les fascine par son éclat trompeur. Mais cette ombre est vaine, cette image est une illusion. C'est un flux et reflux constant des choses les plus contradictoires. Elles se détruisent mutuellement, et la vie enfante la mort. Quand vous les approchez de plus près, quand vous portez dans leur essence l'œil scrutateur de la réflexion, ces apparences se résolvent en une multiplicité sans unité; elles s'anéantissent dans une divisibilité sans fin; elles se dissolvent en une poussière insaisissable. Il faut donc briser toute espèce de relations avec ces apparences trompeuses, les reléguer parmi les chimères, et s'interdire toute foi dans le témoignage des sens.

Il ne s'agit pas ici de préférer tel sens à tel autre, ni de les contrôler l'un par l'autre, de prendre un terme moyen entre les contradictions qui en dérivent. Il faut rejeter hardiment, et sans exception, toutes les données des sens, et nous garder avec soin de laisser rien qui leur appartienne se glisser dans nos jugements. On peut bien, sans doute, pour plaire au vulgaire, rechercher les caractères et les lois de ces phénomènes auxquels il s'attache comme à la vérité. On peut se demander de combien d'espèces il y en a; quelles sont les

causes qui semblent les produire, les principes d'où ils émanent.

Mais ce fantôme de savoir ne peut devenir de la science. On aura fait entrer dans un arrangement plus agréable à l'esprit, des croyances conformes à l'opinion commune; mais la vérité y demeurera étrangère. Les hommes légers et les enfants s'amuseront de ces sortes de systèmes; les hommes graves, les philosophes n'y chercheront pas la vérité. S'ils en parlent et s'en occupent parfois, ce sera de leur part une concession volontaire à des préjugés que le grand nombre chérit, et non l'expression sérieuse de leur jugement et de leur croyance.

Qu'importe, en effet, que le centre de ce monde d'apparences et d'illusions soit la terre ou le soleil; qu'il y ait quatre éléments, ou qu'il n'y en ait qu'un; que cet élément unique soit la terre ou l'eau, l'air ou le feu, le sec ou l'humide? Qu'importe que ces éléments soient mis en action par la haine et par l'amour, ou bien par la variété de forme des atomes qui les constituent? Fables pour fables, les unes valent les autres; élever sur elles l'édifice de la science, c'est chercher un point d'appui dans le vide.

Pour connaître la vérité, il faut donc en appeler à la raison, et à la raison seule.

Ce que la raison conçoit comme vrai absolument; ce qui est à ses yeux identique à la vérité

elle-même, c'est l'être, l'être en soi, l'être nécessaire et absolu. Tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est d'une manière et n'est pas d'une autre; ou bien ce qui étant pourrait cependant ne plus être un jour; tout cela n'étant pas d'une manière absolue, n'est pas vrai de la vérité absolue; tout cela est par conséquent au nombre des apparences, et n'est pas du domaine de la science. La science ne peut s'occuper que de l'être, de l'être qui est absolument et sans rapports avec quoi que ce soit.

En effet, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien; en dehors de l'être, il n'y a que le néant; et le néant n'étant conçu par la raison que comme la négation absolue de toutes choses, on n'en peut rien affirmer, on ne peut même le nier. Le jugement négatif affirme qu'une chose n'est pas; et on ne pourrait dire du néant qu'il n'existe pas, attendu que ce serait supposer dans l'esprit la notion de ce même néant, c'est-à-dire une conception sans objet, une contradiction. On ne peut rien dire légitimement du néant ou non-être; la parole ne peut pas plus l'exprimer que l'esprit le concevoir.

Si l'être existe seul, il est un. Comment, en effet, concevoir qu'il y ait quelque chose qui ne soit ni l'être, ni le néant? Dire que l'être est un, c'est déclarer qu'il n'y a en lui aucune divisibilité, aucune distinction possible; car dans l'être tout est absolu, rien n'est relatif. Donc, l'être est continu, puisque

rien n'existe qui le sépare d'avec lui-même. D'ailleurs, s'il n'était pas continu, il aurait des parties et ne serait plus un, mais multiple et plusieurs; or, cela est impossible, car chaque partie étant différente des autres, et chacune étant l'être, il y aurait lieu, dans cette hypothèse, de le diviser d'avec lui-même, et il serait ainsi sa propre différence.

L'être est également éternel et immobile. Comment, en effet, pourrait-il se mouvoir? Il n'a pas de parties qui puissent changer de lieu par rapport à l'espace qui les contiendrait, et tout mouvement est un changement. Changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait, une qualité ou un rapport, ou acquérir ce qu'on n'avait pas; et toute adjonction, comme toute perte, est impossible à l'être, et partant le mouvement lui-même. D'ailleurs, que parle-t-on de lieu ou d'espace? Ce sont les corps qui nous donnent l'idée d'espace; et puisque les corps n'existent pas, comment et pourquoi existerait l'espace qui ne sert qu'à les contenir? L'idée de mouvement est une suite de l'idée de corps, aussi bien que l'idée d'espace; les corps et l'espace n'existant pas, il n'y a plus aucun motif pour concevoir le mouvement à l'occasion de la notion d'être. Ce sont deux idées qui, loin de s'impliquer mutuellement, n'ont aucun rapport l'une avec l'autre. Non seulement elles ne s'accordent pas, mais elles se repoussent.

D'un autre côté, si l'être n'était pas éternel, c'est qu'il aurait commencé d'être, ou qu'il pourrait mourir un jour. Mais si l'être n'avait pas toujours existé, d'où, par qui, et comment aurait-il pu prendre naissance ? Il ne peut s'engendrer lui-même; car, pourquoi se créerait-il dans un moment plutôt que dans un autre? Comment, et en vertu de quelle loi, serait-il poussé à se donner l'être à lui-même? Avant d'exister, il devait se confondre avec le néant; et, certes, s'il répugne d'admettre que l'être s'engendre lui-même, il est encore plus contradictoire de prétendre qu'il vienne du néant qui, n'étant absolument rien, ne peut être ni cause, ni effet, ni donner ce qu'il n'a pas. Si l'être existe seul, et s'il ne vient de rien, il existe par lui-même. Et alors, qui pourrait dans la durée ou dans l'étendue limiter son existence? Avant et après lui, il n'y a que lui-même; au-delà et en-deçà de l'être, il y a encore l'être, et toujours, et partout.

L'être n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites. Son existence n'est point une succession de changements ni de mouvements; il est, et n'a ni commencement ni fin. Il est tout, car il n'y a rien hors de lui; il est indivisible, et il existe tout entier en même temps, c'est-à-dire, en tout égal à lui-même. On ne peut dire de lui qu'il est plus ou moins ici que là, aujourd'hui qu'hier. Toute différence lui est étrangère; et partant, on

n'en peut affirmer aucun rapport de ressemblance ni de dissemblance, d'infériorité ni de supériorité. L'être est tout ce qui est et tout ce qui peut être; son existence est adéquate à la plus grande perfection possible.

Mais la pensée elle-même qui conçoit l'être, qu'est-ce qu'elle est, sinon l'être? car, il n'y a que l'être ou le néant : tout intermédiaire n'est qu'une apparence et une chimère; et la pensée qui conçoit l'être ne peut pas ne pas être : l'être seul connaît l'être. Il y a donc identité entre l'être et la pensée de l'être, entre la pensée et son objet; et tout s'abîme dans le sein de cette unité suprême et parfaite, hors de laquelle il n'est rien, et qui ne peut pas ne pas être.

Tel est, en substance, le système de Parménide, et la manière dont il construit sa doctrine de l'unité absolue. Si on joint à ce rapide exposé les raisonnements par lesquels Zénon attaquait les Ioniens, et démontrait l'impuissance, où est l'empirisme, d'expliquer le monde par la seule pluralité, on aura tout ce qui constituait l'Eléatisme, c'est-à-dire, le fond d'un des systèmes les plus énergiques et les plus exclusifs dont il soit fait mention dans l'histoire de la Philosophie.

II. CE QU'IL Y A DE FAUX DANS L'ÉLÉATISME.

Le vrai caractère de cette doctrine est facile à déterminer. C'est l'idéalisme dans la plus rigoureuse acception de ce mot; mais, c'est l'idéalisme naissant. Il n'a pu encore apercevoir, à la lumière des discussions, les périls dont est semée la route sur laquelle il s'engage; et cependant il recèle déjà, sous le voile de ses abstractions, les principes qui sont impliqués dans le développement de la raison.

Or, il y a long-temps que la critique philosophique a fait justice de l'idéalisme, et qu'elle en a mis à nu la fausse grandeur. C'est la pyramide orgueilleuse dont parle Bacon; le sommet est dans les cieux; mais la base ne repose sur rien. L'Éléatisme a cela de particulier, qu'il blesse au suprême degré le sens commun, et qu'en même temps il se fonde sur un enchaînement sévère de généralités, qui se déduisent logiquement les unes des autres. Une fois le témoignage des sens infirmé, et la notion abstraite de l'être devenue la seule notion vraie, il est difficile d'échapper à la conséquence que formule Parménide. Ce n'est donc pas dans la manière dont il construit son système, mais dans le point d'où il part, qu'il faut chercher le principe des absurdités sous lesquelles ce système succombe.

Le premier tort des Eléates est de nier la certitude des sens, et de vouloir ainsi faire un choix dans la connaissance humaine. Il est vrai qu'ils essaient de voiler ce qu'il y a d'arbitraire dans cette scission, en prétendant que le variable ne peut fonder la science, et que les sens atteignent des objets essentiellement multiples et variables. Mais si le variable et le multiple, le relatif et le contingent ne peuvent, à eux seuls, fonder la science, est-il également vrai que l'intelligence humaine ne puisse sous le variable saisir l'invariable, sous le multiple l'unité, sous le relatif et le contingent, le nécessaire et l'absolu ? N'est-ce pas, au contraire, un fait que notre esprit ne conçoit le nécessaire et l'absolu qu'à l'occasion du contingent et du relatif; que par conséquent, ces deux choses, qui semblent s'exclure, nous sont données d'abord simultanément, dans le même jugement, comme les termes opposés d'un seul rapport ? Nous pouvons ensuite prendre séparément chacun de ces deux termes, les abstraire l'un de l'autre; mais ce travail ultérieur de la réflexion ne détruit en rien la valeur du fait primitif qui nous les a donnés tous deux; l'abstrait ne peut jamais absorber le concret.

Ce que l'Eléatisme devait entreprendre, c'était de contrôler les données des sens, d'en examiner les lois et la portée, mais non de les nier. Et ce que nous disons des données des sens, il faut

l'entendre de toute espèce de phénomènes. Les faits ne sont point toute la science, mais ils en sont le point de départ légitime, le fondement nécessaire.

Le second tort des Éléates n'est, à proprement parler, qu'une conséquence du premier. Quand on rejette les faits, il ne reste plus que les notions abstraites et générales pour fonder la science. Alors le rôle de ces notions devient tout autre que ce qu'il doit être. Elles ne sont plus le lien qui réunit les notions particulières en un seul faisceau dont elles sont le signe, et qu'elles élèvent à la hauteur d'une théorie; elles forment à elles seules toute la science.

C'est précisément à cette nécessité que Parménide a été conduit. Il conclut toute son argumentation sur l'être, en disant que l'unité absolue existe seule, et qu'elle est identique à la pensée de l'être. Or, cette notion d'un être un et absolu, qui exclut toute autre existence, qu'est-ce après tout, sinon une grande abstraction? Comment Parménide a-t-il pu l'obtenir, si ce n'est en éliminant immédiatement, de tous les objets que nous pouvons connaître, la notion des qualités particulières qui constituent les différences et l'individualité de chacun d'eux? Otez successivement à un complexe toutes ses qualités, il lui restera toujours l'existence que vous ne pouvez abstraire de ce même complexe. Mais, cette notion d'existence, qui est la plus générale que nous puissions formuler, ne

sera pas la notion du complexe, de l'objet réel; ce sera une pure abstraction qui en est à peine l'ombre, bien qu'elle en soit tirée.

Qu'est-ce, en effet, qu'une abstraction, sinon une représentation incomplète de la réalité? Dans un objet réel, dans un complexe, vous prenez une qualité que vous considérez à part en négligeant les autres qualités du complexe. Mais cette qualité, si essentielle qu'elle soit, n'est pas tout le complexe. En tant qu'elle représente une qualité, l'abstraction est donc vraie; en tant qu'elle représente un être réel, l'abstraction est radicalement fausse. Or, à quoi aspire tout système philosophique? A expliquer la réalité. C'est donc la réalité que l'Eléatisme veut représenter; c'est de l'être réel qu'il cherche à déterminer les caractères et les attributs. Mais par quelle voie essaie-t-il d'atteindre ce résultat? Par l'abstraction seule, par les notions générales, dénuées de toute notion concrète. Il prend l'abstraction pour instrument et pour base, et il veut obtenir l'être réel, c'est-à-dire, le contraire de l'abstraction. Ce que l'on découvre au fond de l'Eléatisme, c'est donc l'équation prétendue de l'être réel et de la notion générale et abstraite de l'être, équation évidemment hypothétique, et à jamais inadmissible. La dialectique de Parménide qui suppose l'identité des deux contraires, de l'abstrait et du concret, aboutit nécessairement à une flagrante impossibilité.

Comme système, l'Eléatisme est donc insoutenable; premièrement, par le vice de sa méthode, qui est illégitime, puisqu'elle consiste à nier arbitrairement une partie de la connaissance humaine; secondement, par le résultat vide qu'il présente, lequel est la contradiction, et non l'explication de la réalité.

III. VALEUR VÉRITABLE DE L'ÉLÉATISME.

Mais s'il est facile à la dialectique moderne de montrer le peu de solidité du système de Parménide, est-ce à dire, cependant, que cette doctrine a été stérile? Et, parce qu'elle succombe entièrement sous de graves accusations, faut-il en conclure qu'elle n'est qu'un amas de subtilités vaines, qui ont pu servir la fortune et la renommée des plus habiles d'entre les Sophistes, mais dont l'effet inévitable, aux yeux d'une raison sévère, doit être de discréditer les spéculations métaphysiques? Non certes.

Les œuvres de l'intelligence sont essentiellement fécondes. Et dans les résultats dus à l'Eléatisme, on peut signaler trois points principaux qui n'ont pas péri avec le système qui les a le premier mis en lumière.

1° L'Eléatisme fit ressortir la notion d'unité qui est impliquée dans la notion de tout être, et qui

fait que sous la variété des phénomènes, nous concevons l'unité de la substance ou du sujet qu'ils manifestent. Sans doute, le Pythagorisme avait déjà fait usage de cette notion; mais il l'avait confondue avec celle de nombre et de quantité. Les Eléates lui donnèrent, dans le raisonnement, toute sa valeur; de la science des nombres ils la firent passer dans la logique. Xénophane la formula en l'appliquant aux existences, et Parménide en fit le signe éminemment caractéristique de tout son système.

2° La notion de cause est inhérente à la raison; au-delà de chaque fait qui commence d'exister, nous concevons une cause qui le fait être. Mais autre chose est de porter des jugements qui impliquent un principe rationel; autre chose est de dégager ce principe des jugements qui le supposent et l'enveloppent. Le principe de causalité est dans l'esprit de tout homme; mais ce sont les Eléates qui ont fait intervenir les premiers ce principe dans leurs discussions Les premiers ils ont dit et montré que *rien ne vient de rien*, et que si quelque chose existe, c'est que quelque chose a toujours existé, et que ce quelque chose n'a point commencé d'être. Or, ce principe ne suppose-t-il pas le principe inverse, que ce qui commence d'exister vient de quelque chose, ou en d'autres termes, que tout phénomène, tout effet a une cause? De la formule des Eléates, que *rien ne*

vient de rien, à la formule moderne *tout effet a une cause*, et à toutes les conséquences que ce principe bien compris peut et doit rendre, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, les Éléates ne l'ont pas franchi. Loin de là, ils ne se servent de la formule qu'ils adoptent que pour démontrer que l'être en soi n'a pu avoir de cause, et partant qu'il est éternel; et comme leur unité absolue, immobile dans le temps et dans l'espace, n'admet ni génération, ni pluralité, il s'ensuit qu'il n'y a ni mouvement, ni changement, c'est-à-dire, ni phénomènes, ni effets. Donc l'être en soi ne possède point le caractère de cause. Mais il n'en reste pas moins vrai que pour faire ainsi de l'unité absolue une pure substance, qui ne se manifeste point, les Eléates furent conduits à se servir du principe que tout effet a une cause, sous la forme négative que *rien ne vient de rien*; et quelque imparfaite que soit cette forme, puisqu'elle n'a pu mettre les Eléates sur la voie d'une détermination plus complète de l'être absolu, il importe de la remarquer. Elle constate, dans l'histoire de la philosophie, la première apparition du principe de causalité.

3° La notion distincte d'un être nécessaire est désormais placée au-dessus des attaques de l'empirisme. Parménide n'a pas donné à l'être absolu les attributs qui lui appartiennent véritablement. Mais, enfin, cette notion de l'être nécessaire brille maintenant au sommet de la métaphysique; bientôt

viendront Platon et Aristote, qui sauront en déduire, l'un l'idéal du bien et du beau, l'autre la pensée qui se pense éternellement, et le moteur immobile de l'univers.

Tels sont les points dogmatiques les plus importants qui sont sortis du développement de l'Eléatisme, et qui suffiraient pour le sauver de l'oubli. Mais la doctrine de Parménide avait eu sa place et son heure dans la première formation des systèmes philosophiques; elle eut aussi sa part d'influence dans l'histoire de la science.

Le caractère audacieux et tranché de l'Éléatisme le rendait nécessairement agressif, et devait amener une lutte. L'histoire de Zénon atteste que lui et les siens ne reculèrent pas devant le combat, si même ils ne le provoquèrent. Quel en fut le résultat? La destruction d'un aveugle empirisme. L'habile disciple de Parménide montra merveilleusement que s'il n'existe que des faits et des objets particuliers, comme ils sont variables et divisibles à l'infini, et comme chaque moment de la durée et chaque point de l'espace est également divisible à l'infini, il ne reste plus rien de fixe ni de réel; tout s'évanouit et s'abîme dans une multiplicité qui se dérobe sans cesse à la pensée. Avec la pluralité seule, la science est impossible; car la pluralité suppose l'unité; et les sens ne donnent pas l'unité véritable, mais seulement des unités de collection et de totalité, des unités verbales et logi-

ques. Ainsi était mise au jour l'impuissance du pur Empirisme à fonder la science. Comme doctrine se suffisant à elle-même, il était vaincu et frappé à mort.

Mais les exagérations même et les conséquences absurdes de l'Eléatisme ne furent pas stériles pour la philosophie. Mieux vaut pour les progrès de l'esprit humain un système faux ou incomplet, qui avoue hautement son but, et dont toutes les parties s'enchaînent hardiment et logiquement les unes aux autres, que ces systèmes timides et mitigés, où l'homme coupe les ailes au philosophe, et qui laissent l'esprit suspendu, pour ainsi dire, au sein des nuages. Plus les raisonnements de Parménide étaient rigoureux, et plus les conséquences devaient trahir le vice des principes. Pour les réfuter, il fallait asseoir la discussion sur un fondement plus ferme et plus large; et ce sont les abstractions de l'école d'Elée qui ont suscité, en la rendant nécessaire, la dialectique platonicienne.

Ainsi, par le caractère des vérités qui lui ont dû la première forme sous laquelle elles se sont produites dans la philosophie, et par la nature de l'influence qu'il a exercée sur les écoles postérieures, le système de Parménide doit être rangé parmi ceux qui ont été le plus utiles à la création et à l'avancement de la logique.

Mais, se demandera-t-on, les Eléates eurent-ils la conscience de leur véritable valeur? Il est per-

mis d'en douter, et il se peut qu'ils aient cru eux-mêmes au réalisme qu'ils enseignaient. Mais ce n'est pas sur leurs intentions qu'il faut juger les philosophes; c'est bien plutôt sur la méthode qu'ils ont suivie, sur les résultats qu'ont produits leurs doctrines. Or, il est incontestable que la logique seule a profité des travaux de Parménide. Le prétendu panthéisme idéaliste de l'école d'Elée, tel que nous avons essayé de le reconstruire, n'est point une ontologie sérieuse. Il serait impossible d'y trouver une solution pour aucun des grands problèmes qui de tout temps ont remué les intelligences.

IV. CONCLUSION.

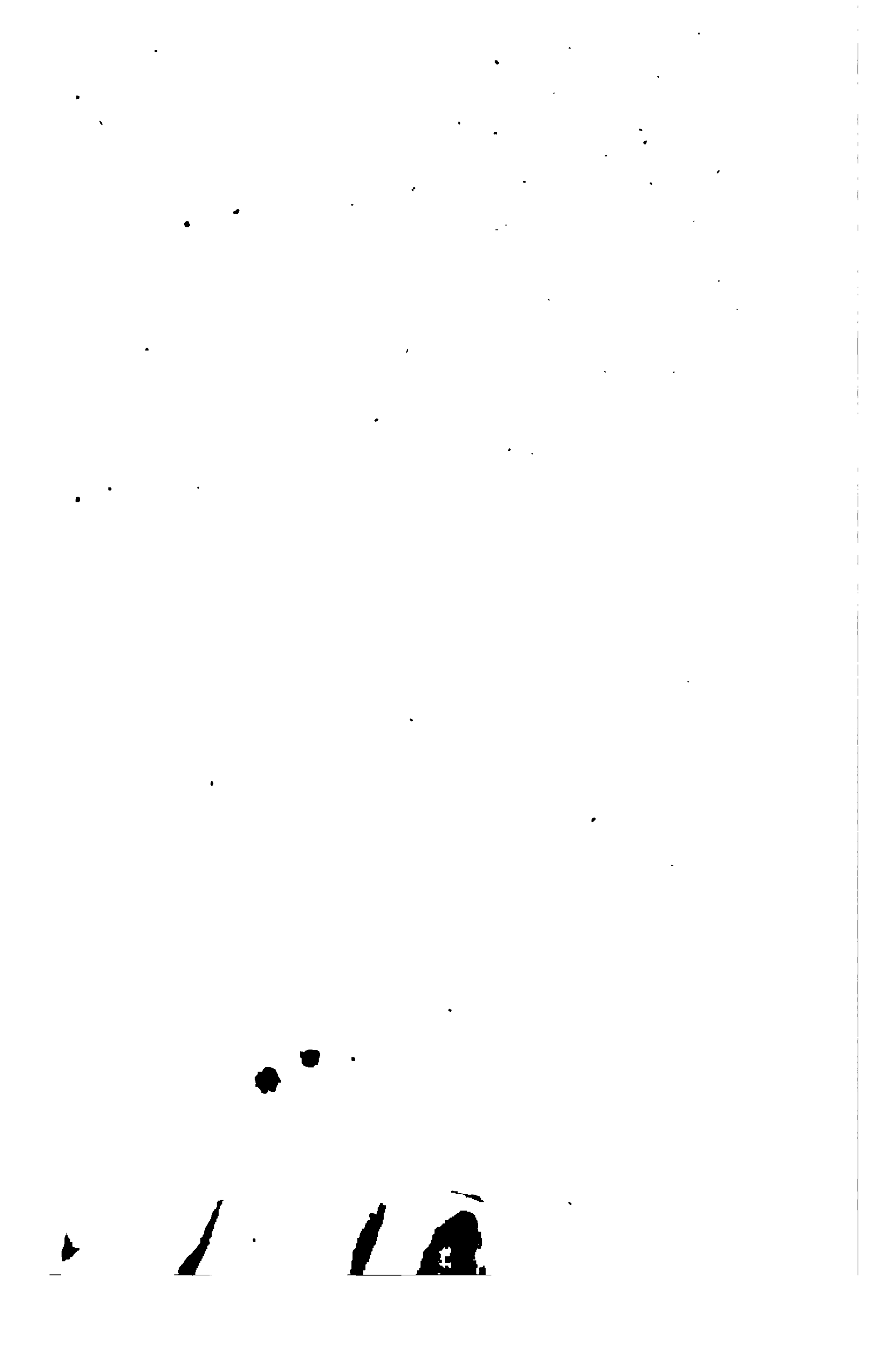
Et pourtant, le rôle de l'Eléatisme ne perd rien de son importance, pour être ainsi ramené dans les limites d'un système de logique. L'homme a reçu de Dieu le raisonnement. Du raisonnement, les logiciens ont fait un art, dont la puissance s'est fortifiée, s'est doublée dans leurs mains. Or, si on considère que le raisonnement est l'instrument nécessaire de toute généralité, de toute théorie, et que les sciences de calcul ne sont qu'une de ses applications; si on se rappelle que Socrate et Platon renfermaient toute la philosophie dans la

dialectique; que la partie la plus incontestablement définitive des travaux d'Aristote est son *Organon*; si on observe que le moyen-âge tout entier a vécu pour et par la scolastique, et qu'enfin la gloire des deux rénovateurs de la science moderne repose sur des ouvrages de logique, le *Novum organum* et le *Discours de la méthode*, on arrivera à reconnaître la valeur des doctrines éléatiques, des doctrines de Parménide en particulier.

Assurément cette valeur n'est pas absolue; elle est presqu'exclusivement chronologique, relative. Il y a long-temps que la dialectique de Parménide a été dépassée. Mais peu importe. Dans l'histoire des idées, le génie n'a-t-il pas sa place marquée, une place glorieuse, quand il a imprimé, en une sphère même restreinte, une impulsion féconde et sentie? Ce rôle de précurseur, avec ce qu'il a souvent de risqué et d'incomplet, ne perd rien de sa grandeur dans les lointains de l'histoire. Quelque étroit que puisse être le résultat atteint, il y a là un labeur individuel, original; il y a une intervention, bornée sans doute mais victorieuse, de la raison dans les redoutables problèmes qu'il est de son essence de se poser incessamment à elle-même. C'est une solution acquise sur un point mal connu, c'est une conquête dont le fruit ne peut plus périr.

Les vérités philosophiques n'apparaissent pas d'un coup dans le monde; elles ne se manifestent

point simultanément; elles se produisent, au contraire, par des efforts successifs, quelquefois avec déchirement : elles sont l'œuvre des siècles. Chaque génie n'en saisit, pour ainsi parler, qu'un débris mutilé; mais ce débris vient grossir à son tour le mystérieux faisceau lentement formé, et qui s'augmente avec les âges. Les noms, la personnalité peuvent s'effacer dans ce travail collectif qui rabaisse l'homme, en faisant la grandeur de l'humanité. Tous ceux pourtant qui ont élargi de la sorte le cercle de la science, tous ceux qui ont ajouté quelque chose, si peu que ce soit, à son domaine, ont droit à leur part de gloire et de souvenir. On estimera peut-être qu'il importait de rendre la sienne à Parménide.



APPENDICE.

Les Fragments qui nous restent du poème περὶ φύσεως ont servi de base à cet *Essai sur Parménide.*

Expliquer, commenter ces Fragments, retrouver et exposer la théorie dont ils représentent les principaux dogmes, tel a été avant tout le but de ce travail. Quelque importants que soient les écrivains qui nous ont transmis des renseignements sur l'Éléatisme; quelle que soit la gravité de leurs témoignages, les paroles même de Parménide ont une autorité plus décisive encore.

Il était donc indispensable de joindre, comme appendice à cette dissertation, le texte des Fragments. C'est là le point central d'où rayonnent et auquel retournent toutes les recherches possibles sur Parménide.

Les améliorations nombreuses, introduites par M. Karsten, dans l'arrangement et dans la lettre même des vers, ne me laissaient pas à hésiter sur l'édition qu'il fallait reproduire. J'ai suivi l'excellent texte du savant hollandais, qui a su mettre à profit le travail de M. Amédée Peyron; et, sans doute, les amis de la philosophie ancienne me sauront quelque gré de réimprimer ces débris du poème de Parménide, dont personne ne s'est occupé en France, depuis Henri Estienne et Joseph Scaliger.

Je ne sache pas non plus qu'on ait donné dans notre langue une traduction des vers subsistant du περὶ φύσεως, et j'ose espérer que l'indulgence est d'avance acquise à l'interprétation difficile que j'ai risquée.

Enfin, pour rendre complète, autant que possible, cette monographie, il convenait d'emprunter au scrupuleux travail de M. Karsten la table des sources à consulter sur Parménide. Dans le cours de ma dissertation, j'ai dû, après examen, et pour ne pas embarrasser indéfiniment la discussion de citations secondaires, et qui n'ajoutaient rien à d'autres témoignages, négliger quelques textes, omettre quelques autorités. On les trouvera indiqués dans l'*Index* qui suit les Fragments. Pour répandre quelque jour sur un point d'histoire de la philosophie aussi important que l'Eléatisme, sur un écrivain aussi peu connu que Par-

ménide, on ne saurait s'entourer de trop de lumières, ni réunir une trop grande masse de documents; et je ne puis avoir, on le suppose, la prétention d'être définitif.

Ce serait déjà une récompense suffisante et flatteuse, que d'avoir contribué, pour une faible part, à ramener la discussion sur un système et sur un philosophe qui ne méritent, ni l'un ni l'autre, l'oubli dans lequel on les a laissés. Mais tout travail doit subir un contrôle. La critique est un combat dont le but est l'avancement de la science; il est loyal de préparer des armes aux contradicteurs, surtout quand ces armes peuvent être fatales.

ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ ΕΠΕΩΝ ΛΕΙΨΑΝΑ.

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ.

Ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἔπι θυμὸς ἱκάνοι
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
Δαίμονος, ἡ κατὰ πάντ' ἀδαῆ φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι. Κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον,
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κροτάφων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἄξων δ' ἐν χνοιῇς ἵει σύριγγος ἀϋτὴν
αἰθόμενος, – δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσι
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν – ὅτε σπερχοίατο πέμπειν.
Ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός,
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς·
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων

Ce préambule, vers 1 — 30 (ἵπποι — ἀληθής), est cité par Sextus Empiricus, *adv. Math.*, VII, s. 111, qui met immédiatement à la suite les vers 52 — 57 (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' — λείπεται),

SUR LA NATURE.

Les coursiers qui me portent m'ont amené aussi loin que me poussait mon ardeur, puisqu'ils m'ont conduit sur la route glorieuse de la divinité qui introduit le mortel savant au sein de tous les secrets. C'était là que j'allais, c'était là que mes habiles coursiers entraînaient mon char. Notre course était dirigée par des vierges, par des filles du soleil, qui avaient abandonné les demeures de la nuit pour celles de la lumière, et qui, de leurs mains, avaient rejeté les voiles de dessus leurs têtes. L'essieu brûlant dans les moyeux faisait entendre un sifflement; car il était pressé des deux côtés par le mouvement circulaire des roues, quand les coursiers redoublaient de vîtesse. C'était aux lieux où sont les portes des chemins de la nuit et du jour, entre un linteau et un seuil de pierre; situées au milieu de l'Éther, elles se ferment par d'immenses battants : c'est l'austère justice qui en garde les clés. Les vierges, s'adressant à elle avec des paroles douces, lui persuadèrent habilement d'enlever sans retard pour elles les verroux des portes; et aussitôt les battants s'ou-

et omet les vers que nous avons trouvés ailleurs et placés dans l'intervalle.

Porphyre, *De Ant. nymph.*, c. 22, fait allusion au vers 11.

χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι, πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἱλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότας· ἦ ῥα δι' αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με Θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
Ὦ κοῦρ', ἀθανάτοισι συνήορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδὸν, -ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν·-
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ,
ἠδὲ βρότων δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής,
ἀλλ' ἀπατή· καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὥς τε δοκοῦντα
χρὴ δοκίμως ἰέναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

ΤΑ ΠΡΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑΝ.

Εἶ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

Les vers 28 — 32 (χρεὼ δέ σε — περῶντα) sont cités par Simplicius, *Du Ciel*, f. 138, a, de l'éd. Ald. Cette édition n'offre qu'une version grecque de la traduction latine de Moërbeka. M. Am. Peyron, l. l., p. 55, a restitué le texte de Simplicius d'après le ms. de Turin.

Vers 28 — 30 (χρεὼ δέ — ἀληθής), v. Diog. L., liv. IX, 22,

vrirent au large en faisant rouler dans leurs écrous les gonds d'airain fixés au bois de la porte par des barres et des chevilles : à l'instant, par cette ouverture, les vierges lancèrent à l'aise le char et les coursiers.

La déesse m'accueillit favorablement, et me prenant la main droite, elle me parla ainsi :

Jeune homme, accompagné de conductrices immortelles, toi que les coursiers amènent dans ma demeure, réjouis-toi ; car ce n'est pas un destin funeste qui t'a poussé sur ce chemin si éloigné de la route ordinaire des hommes, mais bien la loi suprême et la justice. Il faut que tu connaisses tout, et les entrailles incorruptibles de la vérité persuasive, et les opinions des mortels qui ne renferment pas la vraie conviction, mais l'erreur ; et tu apprendras comment, en pénétrant toutes choses, tu devras juger de tout d'une manière sensée.

DE LA VÉRITÉ.

Hé bien ! je vais parler, et toi, écoute mes paroles : je te dirai quels sont les deux seuls procédés de recherche qu'il faut reconnaître. L'un con-

vers 29 et 30, V. Plutarque, *contre Colotès*, p. 1114 ; vol. X, p. 585, Reisk. ; Clém. d'Alex., Strom., V, p. 576 ; Proclus, *in Plat. Tim.*, II, p. 105.

Les vers 33—40 (εἰ δ' ἄγ' —φράσαις) sont donnés par Proclus, sur le Tim., *loc. cit.* Il les met à la suite des vers 29 et 30, en unissant les deux citations par les mots καὶ πάλιν.

ἡ μέν, ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, —
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, — οὐ γὰρ ἀνυστόν, —
οὔτε φράσαις.
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι.

* * *

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι, τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

* * *

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά τέ σε φράζεσθαι ἄνωγα·
πρῶτον τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

Les vers 35—40 (ἡ μέν, ὅπως — φράσαις) sont cités par Simplicius, *in Phys.*, I, f. 25, a.

Les deux parties du vers 40 sont rapportées séparément par Plotin, *Ennead.*, V, 1, 8, p. 489; et Clément d'Alex., VI, p. 627, b.

siste à montrer que l'être est, et que le non-être n'est pas : celui-ci est le chemin de la croyance; car la vérité l'accompagne. L'autre consiste à prétendre que l'être n'est pas, et qu'il ne peut y avoir que le non-être; et je dis que celui-ci est la voie de l'erreur complète. En effet, on ne peut ni connaître le non-être, puisqu'il est impossible, ni l'exprimer en paroles.

Car la pensée est la même chose que l'être.

* * *

Peu importe par où je commencerai, puisque je reviendrai sur mes pas.

* * *

Il faut que la parole et la pensée soient de l'être; car l'être existe, et le non-être n'est rien. N'oublie pas ces paroles ; et d'abord, éloigne ta pensée de cette voie. Ensuite, laisse de côté celle où errent incertains les mortels ignorants, dont l'esprit flotte

Vers 41 et suiv. (*ξυνὸν—αὖθις*), V. Proclus, *Comm. in Parm.*, IV, p. 120, Cous.

Vers 43 — 51 ; le commencement (*χρὴ τὸ λέγειν — μηδὲν δ' οὐκ εἶναι*) est cité par Simplicius, *in Phys.*, f. 19, a ; v. les mêmes vers avec les suiv. 43 — 51 (*ἔστι γὰρ εἶναι — κέλευθος*), *ibid.*, f. 25, a.

στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

* * *

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾷν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστι. ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε, καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

Vers 50 et suiv. (οἷς τὸ πέλειν — κ' οὐ ταὐτόν), *id.*, f. 17, a.

Les vers 52 — 57 (Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' — λείπεται) sont cités par Sextus Empiricus, comme nous l'avons remarqué à propos du vers 1. — Le vers 52 est cité par Platon, *Soph.*, p. 237, a; 258, d, et par Simplicius, *in Phys.*, f. 17, a, 152, b. — Les vers 53 — 55 (μηδέ σ' ἔθος — ἔλεγχον) sont cités par Diog. L., IX, 22.

Simplicius, *in Phys.*, f. 31, a, b, cite les vers 56 — 111 Μόνος δ' ἔτι μ. — ἀπατηλὸν ἀκούων), mais en passant les vers 89 — 92.

Les vers 56 — 69 (Μόνος δ' ἔτι μ. — χαλ. πέδησιν) sont cités par Simplicius, *ibid.*, f. 17, a, et les vers 58 — 60, *ibid.*, f. 7, a.

agité par le doute : ils sont emportés, sourds, aveugles, et sans se connaître, comme une race insensée, ceux qui regardent l'être et le non-être à la fois comme une même chose et comme une chose différente ; ils sont tous engagés dans une route sans issue.

* * *

Mais toi, éloigne ta pensée de cette route, et que la coutume ne te précipite pas dans ce chemin vague, où l'on consulte des yeux aveugles, des oreilles et une langue retentissantes ; mais examine, avec ta raison, la démonstration savante que je te propose. Il ne reste plus qu'un procédé ; c'est celui qui consiste à poser l'être. Dans cette voie, bien des signes se présentent pour montrer que l'être est sans naissance et sans destruction, qu'il est un tout d'une seule espèce, immobile et infini ; qu'il n'a ni passé, ni futur, puisqu'il est maintenant

Clément d'Alex., *Strom.*, V, p. 603, a ; et, d'après lui, Eusèbe, *Præp. Ev.*, XIII, p. 680, c, citent les vers 58 et 59.

Le vers 59 est cité par Plutarque, *adv. Colot.*, p. 1114, D (vol. X, p. 584, R.) ; et *Strom.*, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, I, p. 23, c ; par Théodoret, *Therap.*, serm. IV, p. 57 Sylb ; par Philoponus, *Phys.*, *lit.* b, p. 9 (Venise, 1535), et par Simplicius, *Du Ciel*, III, f. 138, a ; *in Phys.*, f. 26, a ; et le commencement du vers, *ib.*, f. 19, a.

Le vers 60 est indiqué par Ammonius Herm., περὶ Ἑρμηνείας, lit. d, f. 7, Ald. ; par Philoponus, *loc. cit.*, et par Proclus, sur le *Parm.*, IV, p. 62, Cous.

ἓν ξυνεχές. τίνα γὰρ γέννην διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦναι;
οὕτως ἢ πάμπαν πέλεμεν χρεών ἐστιν ἢ οὐκί.
οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό. τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη, χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ' ἔχει. ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον, ἀνώνυμον, - οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἐστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

Les vers 61 — 65 (τίνα γὰρ γέννην — φῦναι) sont cités par Simplicius, *in Phys.*, f. 34 b; les mêmes jusqu'au commencement du vers 64 (ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι), par le même, *Du Ciel*, dans M. Peyron, p. 56 et suiv.

Bessarion, *adv. Plat. Calumn.*, II, 11, f. 31, b, a traduit en latin les vers 58 — 69, ainsi qu'il suit :

Ingenitum quando est, sit et immortale necesse,
Unigenum, immotum, immensum, sine fine perenne,
Quod nec erat nec erit, totum nunc esse fatendum est

tout entier à la fois, et qu'il est un sans discontinuité. Quelle origine, en effet, lui chercheras-tu? D'où et comment le feras-tu croître? Je ne te laisserai ni dire, ni penser qu'il vient du non-être; car le non-être ne peut se dire ni se comprendre. Et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant, aurait poussé l'être à sortir du néant? Donc il faut admettre, d'une manière absolue, ou l'être, ou le non-être. Et jamais de l'être la raison ne pourra faire sortir autre chose que lui-même. C'est pourquoi le destin ne lâche point ses liens de manière à permettre à l'être de naître ou de périr, mais le maintient immobile. La décision à ce sujet est tout entière dans ces mots : *l'être ou le non-être*. Il a donc été conclu, comme cela devait être, qu'il faut laisser là ce procédé inintelligible, inexprimable; car il n'est pas le chemin de la vérité, et que l'autre est réel et vrai. Comment, ensuite,

Unum, continuum. Nam quem ejus dixeris ortum?
Aut quo tandem? aut unde? nec ex non ente putandum est;
Nec dici ore potest, nostra nec mente revolvi,
Quod nihil est. Nam quid post ipsum fecit oriri
Aut prius? Entis enim non sunt primordia primi.
Nunquam ergo aut semper, de quo nunc dicimus, ens est;
Ex nihiloque nihil fieri sententia perstat:
Ergo ortus nullus, nec erit post secula finis.

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἴ γε γένοιτ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι·
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσθαι καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὅμοιον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δὲ πλέον ἔστιν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστίν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἐστίν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἔπωσε δὲ πίστις ἀληθής·
τωὐτὸν δ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑωυτό τε κεῖται·
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τέ μιν ἀμφὶς ἐέργει.

Vers 76 (τῶς γένεσις κ. τ. λ.), v. Simplicius, *Du Ciel*, dans M. Peyron, p. 56, f. 138, a, Ald. — Vers 77, v. *id.*, *Phys.*, f. 19, a; *ibid.*, vers 81.

Les derniers mots, ἐὸν γὰρ ἐ. π., du vers 80, sont rapportés par Plotin, *Enn.*, VI, liv. IV, c. 4, p. 648, a; par Proclus, sur *le Parm.*, IV, p. 62 et 120; par Philoponus, *in Phys.*, lit. b, p. 9.

Simplicius, *in Phys.*, f. 9, a, cite les vers 81 — 88 (Αὐτὰρ ἀκίνητον — παντὸς ἐδεῖτο), en passant le vers 84; il cite les vers 81 — 83 (Αὐτὰρ ἀκίνητον — ἐπλάγχθησαν), *ibid.*, f. 17, b; et les suivants, 84 — 88 (τωὐτὸν — ἐδεῖτο), f. 7, a.

l'être viendrait-il à exister ? Et comment naîtrait-il ? S'il vient à naître, c'est qu'il n'est pas, et de même s'il doit exister un jour. Ainsi se détruisent et deviennent inadmissibles sa naissance et sa mort.

Il n'est pas divisible, puisqu'il est en tout semblable à lui-même, et qu'il n'y a point en lui de côté plus fort ni plus faible, qui l'empêche de se tenir uni et cohérent ; mais il est tout plein de l'être, et de la sorte il forme un tout continu, puisque l'être touche à l'être.

Mais l'être est immuable dans les limites de ses grands liens ; il n'a ni commencement ni fin, puisque la naissance et la mort se sont retirés fort loin de lui, et que la conviction vraie les a repoussées. Il reste donc le même en lui-même et demeure en soi : ainsi il reste stable ; car une forte unité le retient sous la puissance des liens et le presse tout

Le vers 84 (χωὐτὸν — μένον) est indiqué par Proclus, sur *le Parm.*, IV, p. 32.

Bessarion, *loc. cit.*, f. 32, a ; 31, b, traduit en latin les vers 81 — 88, de la manière suivante :

Immotum validis injecta in finibus arcent
Vincula, principiique expers finisque futuri ;
Hinc etenim longe finisque ortusque recedunt :
Vera fides hæc est, nec hoc qui credit aberrat.
Est et idem per seque manens ens semper eodem,
Immotum fixumque simul ; vis magna necessi
Implicat hoc circum, summo quoque fine coercet.

οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ἐὸν δέ κε παντὸς ἐδεῖτο.

* * *

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόῳ παρέοντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

* * *

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἷον ἀκίνητον τελέθειν τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Quod si fine vacet, nequaquam dicimus esse.
Si quid namque deest, opus est ens omne deesse.

Vers 89-92 (Λεῦσσε — συνιστάμενον), v. Clément d'Alex., *Strom.*, V, p. 552, d.

Vers 89, v. Théodoret, *Therapeut.*, serm., I, p. 13 Sylb.

Vers 93 et suiv., v. Simplicius, à l'endroit indiqué à propos du vers 56.

autour. C'est pourquoi il n'est pas admissible qu'il ne soit pas infini; car il est l'être qui ne manque de rien, et s'il ne l'était pas, il manquerait de tout.

* * *

Contemple fortement ces choses, qui sont présentes à l'esprit, quoique absentes (pour les sens); car rien n'empêchera l'être d'être uni à l'être, et rien ne fera qu'il soit dispersé entièrement et de tous côtés dans son arrangement, ni qu'il soit reconstruit.

* * *

Or, la pensée est identique à son objet. En effet, sans l'être, sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée; car rien n'est ni ne sera, excepté l'être, puisque la nécessité a voulu que l'être fût le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement, et le changement brillant des couleurs.

Les vers 93 — 97 (τωὐτὸν — ὄνομ' εἶναι) sont cités séparément par le même, *in Phys.*, f. 19, a, et les vers 93 — 95 (τωὐτὸν — εὑρήσ. τὸ νοεῖν), *ibid.*, f. 31, a. Le vers 97 (οἷον κ. τ. λ.) est cité par Platon, *Theæt.*, p. 180, d, et, d'après lui, par Simplicius, *loc. cit.*, f. 7, a.



Αὐτὰρ ἐπὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστί,
παντόθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ·
οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι τό κεν παύῃ μιν ἱκεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἐστιν ὅπως εἴη κενεὸν ἐόντος
τῇ μᾶλλον, τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον.
ἣ γὰρ παντόθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κυρεῖ.
Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Les vers 102 — 104 (παντόθεν — τῇ ἢ τῇ) sont cités par Platon, *Soph.*, p. 244, e, et d'après Platon, par Proclus, *Theol. Plat.*, III, 20, p. 155; par Simplicius, *in Phys.*, I, f. 12, a, 19, b; par Boèce, *Consol. phil.*, liv. III. Ces mêmes vers sont cités par Aristote, *sur Xén.*, *Zén. et Gorg.*, ch. 2, et par Stobée, *Ecl.*, I, 15, p. 352.

Le vers 102 et le commencement du vers 103 (παντόθεν — ἰσοπ. πάντῃ) sont cités par Aristote, *loc. cit.*, ch. 4; par Proclus, *sur le Tim.*, p. 160, Bâle; par Simplicius, *in Phys.*, f. 27, b.

La fin du vers 103 et le vers 104 (τὸ γὰρ οὔτε — τῇ ἢ τῇ), sont cités par Proclus, *sur le Parm.*, IV, p. 62; les mots μεσσόθεν ἰσοπαλὲς, sont souvent cités, par exemple, par Aristote, *Phys.*, III, 6, et par Proclus, *sur le Parm.*, IV, p. 120.

Les vers 109 — 120 (Ἐν τῷ σοι παύω — παρελάσσῃ) sont cités par Simplicius, *in Phys.*, f. 9, a; les vers 109 — 118 (Ἐν τῷ σοι — ἐμβριθές τε), *ibid.*, f. 7, b.

Or, l'être possède la perfection suprême, étant semblable à une sphère entièrement ronde, qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille; car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus forte, ni une partie plus faible que l'autre.

En effet le non-être, n'étant pas, ne saurait empêcher l'être de former un tout homogène, et l'être ne saurait être privé d'être, ici davantage, là moins, puisqu'au contraire il est tout entier incorruptible; car il demeure égal de tous côtés dans ses limites.

Je termine ici ma démonstration et mes réflexions au sujet de la vérité : apprends ensuite les opinions des mortels, en écoutant la trompeuse harmonie de mes vers.

Les vers 109 — 111 (Ἐν τῷ σοι — ἀκούων) sont cités par le même, *Du Ciel*, III, f. 138, a, Ald.; dans M. Peyron, p. 55; les vers 112 — 118 (Μορφὰς — ἐμβριθές τε), par le même, *in Phys.*, f. 38, et suiv.

Les vers 109 — 118 sont traduits ainsi par Bessarion, *loc. cit.*, f. 32 a, d'une manière peu exacte :

Hactenus et veri mentem intemerataque verba;
Nunc res mortales, carmen quoque sumite fallax.
Principio duplicem statuerunt dicere formam;
Altera sed minus est tali cognomine digna,
Quod simulans verum fallit mortalia corda.
Has contra adverso statuerunt ordine metas :
Hic flammam ætheriam statuunt raramque levemque;
Ipsa sui similis semperque sibi undique constat;
Illic obscuram adversantemque undique noctem,
Incomptam, humentem, gelidam, densamque gravemque.

ΤΑ ΠΡΟΣ ΔΟΞΑΝ.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμης ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν·
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας, καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων· τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ἐόν, μέγ' ἀραιόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό,
ἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
Τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

* * *

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

* * *

Αἱ γὰρ στεινότεραι ποίηντο πυρὸς ἀκρίτοιο,

Vers 121 — 124 (Αὐτὰρ ἐπειδὴ — μετὰ μηδέν·), **v. Simplicius**, *in Phys.*, f. 39, a.

DE L'OPINION.

Les hommes ont prétendu signaler deux espèces d'objets, dont l'une ne peut être admise, et en cela ils se sont trompés : ils les ont jugées de nature contraire, et leur ont appliqué des désignations entièrement séparées. Ils ont distingué d'une part le feu éthéré de la flamme, léger, très-peu consistant, entièremeut semblable à lui-même et différent de l'autre espèce; d'autre part celle-ci, qui a également sa nature propre, savoir, à l'opposé, la nuit obscure, matière épaisse et lourde.

Je t'exposerai l'arrangement de tout cela, afin que tu n'ignores rien des opinions des mortels.

* * *

Mais comme tout s'appelle lumière et nuit, et reçoit les noms divers qui appartiennent, suivant leur valeur propre, soit à l'une, soit à l'autre de ces deux choses, tout est plein en même temps de la lumière et de la nuit obscure, puisque toutes les deux sont égales, et qu'il n'y a aucun vide dans aucune des deux.

* * *

Car les (orbes) plus étroits sont faits de feu

Vers 125 — 127 (Αἱ γὰρ στεινότ. — κυβερνᾷ·), v. *id.*, f. 9, a.

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γ' ἄρα στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχὴ
πέμπουσ', ἄρσενι θῆλυ μίγεν τό τ' ἐναντίον αὖθις
ἄρσεν θηλυθέρῳ.

* * *

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

* * *

Εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα, καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν· εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

* * *

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος

— Vers 126 — 130 (*αἱ δ' ἐπὶ ταῖς — θηλυτέρῳ.*), v. *id.*, f. 7, b. Le vers 130 (*πρώτιστον κ. τ. λ.*) est cité par Platon, *Banquet*, p. 178, b; par Aristote, *Met.*, I, 4, p. 646, e; par Plutarque, *Am.*, p. 756, f (IX, p. 32, Reisk.); par Sextus Emp.,



grossier, et ceux qui suivent sont faits de nuit, avec une flamme de feu qui les traverse. Au milieu de cela se trouve la déesse qui gouverne tout : principe de l'odieux enfantement et de la procréation, elle pousse toutes choses d'une manière violente et unit le mâle à la femelle et la femmelle au mâle.

* * *

Elle enfanta l'amour, le premier des dieux.

* * *

Tu connaîtras la nature de l'air et tous les astres qui sont dans l'éther, et les effets cachés de la brillante lumière du soleil pur, et d'où tout cela vient; et tu apprendras les travaux circulaires de la lune ronde et sa nature : tu connaîtras aussi le ciel qui entoure l'univers, et tu sauras d'où il naquit, et comment la nécessité, qui le dirige, l'enchaîne pour qu'il maintienne les astres dans leurs limites.

* * *

Comment la terre, le soleil et la lune, et l'air,

adv. Math., IX, 9; par Stobée, *Ecl. Phys*, I, 10, p. 274, et par Simplicius, *in Phys.*, f. 9, a.

Vers 132 — 138 (εἴσῃ δ' αἰθερίην — ἄστρων.), v. Clément d'Alex., *Strom.*, V, extr., p. 614, a.

Vers 139 — 142 (πῶς γαῖα — γίγνεσθαι), v. Simplicius, *Du Ciel*, III, f. 138, b, Ald., et dans M. Peyron, p. 55 et suiv.

ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

* * *

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

* * *

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

* * *

Ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

* * *

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.

* * *

Vers 143 (νυκτιφαὲς κ. τ. λ.), v. Plutarque, *contre Colot.*, p. 1116, a. (Vol. X, p. 590, Reisk.)

Vers 144 (αἰεὶ παπτ. κ. τ. λ.), v. Plutarque, *Quæst. rom.*, p. 282, b; *du visage de la Lune*, p. 929, a. (Vol. VII, p. 138; vol. IX, p. 671, Reisk.)

qui est partout, la voie lactée, et l'olympe suprème, et la puissance brûlante des astres, ont commencé de naître.

* * *

Une lumière empruntée erre pendant la nuit autour de la terre.

* * *

Tournée sans cesse vers les rayons du soleil.

* * *

Suivant que le tempérament variable des membres des hommes est dans tel ou tel état, il en est de même de leur intelligence; car c'est la même chose, savoir la nature des membres, qui pense dans tous les hommes et dans chacun d'eux; en effet, ce qui domine dans le tempérament constitue la pensée même.

* * *

A droite les garçons, à gauche les filles.

* * *

Vers 145—148 (Ὡς γὰρ ἑκάστῳ—νόημα.), v. Aristote, *Mét.*, III, p. 671, c; Théophraste, fragment *sur la Sensation*, au commencement.

Vers 149 (δεξιτεροῖσιν κ. τ. λ.), v. Galien, *sur Hippocr. Epid.*, VI, 48, comment. II. (IX, p. 430 Charter.)

* * *

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε, νῦν τε ἔασι,
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ.

Les vers 150 — 155 ont été conservés dans la traduction latine de Cœlius Aurelianus, *De Morb. chron.*, IV, 9, p. 545, Wetsten.

Femina virque simul Veneris cum germina miscent
Venis, informans diverso ex sanguine virtus,
Temperiem servans, bene condita corpora fingit;
At si virtutes, permixto semine, pugnent
Nec faciant unam, permixto in corpore diræ
Nascentem gemino vexabunt semine sexum.

* * *

Ainsi ont commencé ces choses, suivant l'opinion, et ainsi elles sont maintenant, et ensuite elles périront, après avoir vécu de la sorte; et les hommes ont donné un nom distinct à chacune de ces choses.

Vers 156 — 158 (οὕτω τοι κατὰ δ' — ἐπίσημον.), v. Simplicius, *Du Ciel*, III, f. 138, b, et dans M. Peyron, p. 55 et suiv.

ΡΗΜΑΤΑ ΠΑΡΜΕΝΙΔῌ ΑΝΑΤΕΘΕΝΤΑ.

1. Platon, *Soph.*, p. 237, a : Παρμενίδης δ' ὁ μέγας... ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων·

« Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ (φησὶν) εἶναι μὴ ὄντα,
» ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. »

Le même mot est rapporté par Platon, *ibid.*, p. 258, d; par Aristote, *Met.*, XIII, 2, p. 761, b (p. 294 Br.); et, d'après Platon, par Simplicius, *in Phys.*, f. 29, b, 31, a; 53, b.

2. Simplicius, *in Phys.*, I, f. 7, b: Καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεταί τι ῥησείδιον, ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου, ἔχον οὕτως·
« Ἐπὶ τῷδε ἐστὶ τὸ ἀραιόν, καὶ τὸ θερμόν, καὶ τὸ φάος, καὶ τὸ » μαλθακόν, καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρόν, » καὶ τὸ ζόφος, καὶ τὸ σκληρόν, καὶ τὸ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη » ἑκατέρως ἑκάτερα. »

3. Suidas : Ὡς.. λίαν. Παρμενίδης· « θαυμασίως ὡς δυσανάπει- » στον. »

4. Le même : « Μακάρων νῆσοι », ἡ ἀκρόπολις τῶν ἐν Βοιωτίᾳ Θηβῶν τὸ παλαιόν, ὡς Παρμενίδης.

De même, Photius *Lex.* V. : Μακάρων νῆσος, » κτλ.

INDEX.

INDEX DES AUTEURS

QUI ONT PARLÉ DE PARMÉNIDE.

ACHILLES TATIUS.

Isagoge in Arat. c. 31, pag. 90 Petav.

AFRICANUS.

apud Syncellum Chronogr. Olymp. 88.

ALCIDAMAS.

apud Diog. Laërt. VIII, 55 sq.

ALEXANDER APHRODISIUS.

Metaph. intp. Sepulv. f. 7 A.
Ibid. f. 10 A.
Ibid. f. 10 AB.
Ibid. f. 48 A.
Analyt. pr. intp. Felic. p. 204.
ap. Simplic. Phys. f. 9 A.
Ibid. f. 17.
ap. Jo. Philop. de Gener. et interitu f. 64 A.

ARISTOTELES.

ATHENÆUS.

BESSARION.

BOETHIUS.

CALLIMACHUS.

IAMBLICHUS.

MACROBIUS.

MARTIANUS CAPELLA.

MENANDER.

ORIGENES (PSEUDO-).

PHAVORINUS.

PHILOPONUS (JOANNES).

PHOTIUS.

PLATO.

PLATO.

PLOTINUS.

PLUTARCHUS.

PLUTARCHUS.

PORPHYRIUS.

POSIDONIUS.

PROCLUS.

PROCLUS.

SEXTUS EMPIRICUS.

SIMPLICIUS.

SIMPLICIUS.

SOTION.

SPEUSIPPUS.

STOBÆUS.

STRABO.

SUIDAS.

SYNCELLUS.

TERTULLIANUS.





TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

INTRODUCTION ET BIOGRAPHIE.

SECONDE PARTIE.

DOCTRINE.



TROISIÈME PARTIE.

INFLUENCE ET RÉSULTATS DE LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE DANS L'ANTIQUITÉ.



Pages

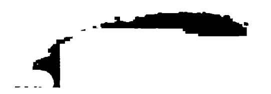
IV. Unité de l'être de l'école Mégarique. — Dialectique de cette école. — Son scepticisme sur le monde extérieur.

V. Platon. — Importance de ses travaux sur l'Éléatisme. — Rôle du langage dans la formation de nos connaissances. — Distinction des genres et des êtres particuliers. — Speusippe et Xénocrate.

VI. Aristote. — Le système de l'unité absolue apprécié du point de vue péripatéticien. — Eudème et Théophraste.

QUATRIÈME PARTIE.

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DE PARMÉNIDE.



APPENDICE.

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Pag.	*Lign.*	*Au lieu de*	*— Lisez.*
2 —	4 et 10	Scaliger.	— Joseph Scaliger.
61 —	18	On voit de suite.	— On voit tout de suite.
156 —	7 et 8	*Organum.*	— *Organon.*
167 —	6	Platon.	— Plotin.
171 —	21	Il en présentait.	— Il en pressentait.